Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/archiv-fuer-kulturgeschichte_1931_21

ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

UNTER MITWIRKUNG VON

G. DEHIO · A. DOPSCH · H. FINKE · K. HAMPE
FR. KERN · O. LAUFFER · C. NEUMANN
A. SCHULTE · E. SCHWARTZ

HERAUSGEGEBEN VON

WALTER GOETZ UND GEORG STEINHAUSEN

21

EINUNDZWANZIGSTER BAND

1931
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

Mit Genehmigung der
B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, Stuttgart
veranstalteter Nachdruck
KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1965

Printed in U.S.A.

INHALT

AUFSÄTZE

Seite

Aby Warburg und sein Werk. Von Alfred Doren 1

Montaigne und die Natur. Von Hermann Gmelin 26

Die deutsche Romantik und die Wissenschaft. Von Friedrich Borden 44

Der Kulturwandel um die Mitte des 12. Jahrhunderts. Von Karl Hampe 129

Kirche, Staat und kapitalistischer Geist. Ein Versuch zur Theorie der Zusammenhänge. Von Clemens Bauer 151

Zur Charakteristik der gesetzgebenden Kommission Katharinas II. von Rußland. Von Georg Sacke 166

Die Tatsache Wissenschaft und ihre Geschichte. Zur Grundlegung einer systematischen und historischen Wissenschaftswissenschaft oder Scientiologie. Von Werner Schingnitz 257

Entwicklungsstufen der neueren Geschichtsschreibung. Von Justus Hashagen 290

Zur Geschichte der Beginen im 13. Jahrhundert. Von Herbert Grundmann 296

MISCELLE

Forschungen zur Geschichte des deutschen Volkstums in Rußland. Von Georg Leibbrandt 81

LITERATURBERICHTE

Renaissance in Italien I—III. Von Hans Baron 95. 215. 340

Alte und mittelalterliche Kirchengeschichte I—II. Von Hans Leube 192. 321

Geschichte der Medizin I—II. Von Paul Diepgen 240. 357

ABY WARBURG UND SEIN WERK.[1])

VON ALFRED DOREN.

Mitten aus regstem, intensivstem Schaffen, fast unmittelbar nach einem längeren wissenschaftlichen Gespräch mit Ernst Cassirer, dem treuen Freunde und Berater seiner letzten Jahre, ist am 26. Oktober 1929 Aby Warburg plötzlich in einem glücklichen Tode dahingeschieden, der ein bewegtes, tragisch durchschattetes Leben beschloß. Noch ist es nicht an der Zeit, das Gesamtergebnis dieses Forscherdaseins in zusammenfassender Schau zu überblicken und zu werten: was er als Fragment, wenn auch in vielen Hauptlinien und in den tragenden Stützen des Gesamtbaus klar vorgezeichnet, hinterlassen hat, wird die nächste Generation erst vollenden, ausbauen und runden müssen, ehe eine Würdigung dieser einzigartigen Forscherpersönlichkeit aus rechter Distanz möglich erscheint. Schon heute aber darf und soll wenigstens vorläufig und vielleicht mit dem Vorbehalt mancher späteren Korrektur eine kurze Schilderung dieses Werks schon um deswillen gegeben werden, weil es vielfach, abseits der breiten von der Forschung heute begangenen Wege, eigenwillig und mit unbarmherziger, unbeirrbarer und oft fast verletzender Strenge einsame, schroffe und schwindlige Pfade beschritten und deshalb selbst in den Kreisen der engeren Fachwissenschaft nicht überall

[1]) Die folgende Skizze beruht zum Teil auf persönlichen Freundschaftserinnerungen, die aber meist weit bis in die gemeinsam mit Warburg verlebten Florentiner Jahre 1894—1896 und 1897—1899 zurückreichen; zum anderen und wertvolleren auf den mir in liebenswürdigster Weise zur Verfügung gestellten, bisher ungedruckten Gedenkworten, die Prof. Saxl bei der Gedächtnisfeier für ihren Gründer in der Warburg-Bibliothek am 5. Dez. 1929 gesprochen hat, und auf seinen Aufsatz: Rinascimento dell' antichità (Repertorium für Kunstwissenschaft 43, S. 220—272); endlich auf mündlichen Mitteilungen von Prof. Saxl und Frl. Dr. Bing, welch letztere die Liebenswürdigkeit hatte, mir die bei Gelegenheit jener Feier ausgestellten Bilder aus dem unveröffentlichten „Bilderatlas der antiken Symbole" (vgl. unten S. 23) zu erläutern und mir auch sonst wertvolle Mitteilungen zu machen. Von Warburgs Schriften wurden alle wichtigeren herangezogen.

die Würdigung gefunden hat, die es seiner inneren, sachlichen sowohl wie methodischen Bedeutung nach verdient.

Einem ersten Blick über das Ganze dieses Lebenswerks mag es wohl als ein chaotisch verworrenes, labyrinthisch gekräuseltes Gebilde erscheinen. Kein einziges Buch von größerem Umfang; statt dessen eine Fülle kleiner und kleinster Aufsätze und Vorträge, manche davon nur wenige Seiten umfassend, weit in Zeitschriften verstreut, einige in italienischer Sprache verfaßt.[1]) Die Wirrnis scheint zu wachsen, sobald man auf den Inhalt blickt: von der hohen Kunst Botticellis ausgehend[2]), biegt es bald ein in die Niederungen von Bilderchroniken und Devisen, von Emblemen und Votivgaben, von Wandteppichen und Einblattdrucken[3]); es überspringt oft die Schranken der Kunstgeschichte auch im weitesten Sinne des Worts, verweilt bei theatralischen Aufzügen, beim Festwesen und den Anfängen der modernen Oper[4]); gibt, je länger man ihm folgt, weite Blicke frei in bisher fast unbetretene Gebiete der Religionsgeschichte, in die krausen Regionen des sogenannten Aberglaubens und der astrologischen Wahnvorstellungen[5]), droht selbst zeitweise in Wahn- und Schauervisionen unterzugehen, um zuletzt in die umfriedeten Gehege künstlerischer, wissenschaftlicher, philosophischer Selbstbesinnung zurückzukehren und mit ahnenden Ausblicken in kosmische Zusammenhänge zu enden.[6])

Es ist das wundersame Rätsel und die beglückende Lösung dieses Gelehrtendaseins, daß sich dem tiefer dringenden Blick diese scheinbare Wirrnis und Vielspaltigkeit löst und sänftigt zu einer schicksalhaft geformten Einheit, daß dann jedes einzelne Werk zu einer notwendigen Station auf dem Passionsweg einer um letzte Erkenntnisse ringenden Seele wird, die über körperliche und geistige Hemmungen schwerster Art hinweg sich, wie von fernen Glocken geleitet, des rechten Weges stets bewußt bleibt, auch wenn er scheinbar in Wüsten und über Klippen und Felsen führt; daß von Jugend an hier ein innerer Dämon am Webstuhl

[1]) Ein Verzeichnis der Schriften Warburgs, das mir von der Warburg-Bibliothek freundlichst zur Verfügung gestellt wurde, ist am Schluß dieses Aufsatzes abgedruckt. Ich zitiere der Einfachheit halber nach den dort beigefügten Nummern.

[2]) Nr. 2 und 5. [3]) Nr. 6, 11, 12, 15, 18, 28. [4]) Nr. 3.

[5]) Vgl. unten S. 5ff. [6]) Vgl. unten S. 17ff.

sitzt und unbeirrt von allem äußeren Geschehen sein scheinbar so buntes, in Wahrheit klar und rein gezeichnetes Gebilde schafft. Es ist ein dauerndes tragisches Ringen mit Schwäche und Krankheit des Leibes wie mit fast pathologischen inneren Widerständen gegen das produktive Schaffen, die jede wissenschaftliche Arbeit nur unter schwersten Wehen, in dauernder Selbstprüfung, in einem bis zur Spannungsgrenze hochgetriebenen Verantwortungsbewußtsein geboren werden läßt: erst jenseits des Grabes ist der endliche Sieg erfochten. —

Schon der Eingang zum Tor der Wissenschaft muß erobert werden: der Dreizehnjährige, schon damals durch manche frühe körperliche Leiden Gehemmte überläßt dem um ein Jahr jüngeren Bruder das Erbe des väterlichen Geschäfts, um der angeborenen Liebe zur Wissenschaft und zum Buch dienen zu können. Der Zwanzigjährige erkämpft sich durch zwiefaches Abitur[1]) relativ spät den Zugang zur Universität und zum Studium der Kunstgeschichte, damit aber auch zur Befreiung aus der patriarchalischen Starre und Gebundenheit des strenggläubigen Elternhauses, ohne daß Liebe und Treue zu Vater und Mutter darunter litten. Sechs Jahre lang ringt der Herangereifte, das Mädchen seiner Wahl gegen den Widerstand seiner heißgeliebten Eltern sich zu erkämpfen, das dann die getreue, auch in den schwersten Bitterkeiten nie versagende Gefährtin seines Lebens werden sollte. Auf der Universität werden Karl Justi, Springer, Janitschek, Usener, Michaelis, die Führer der damaligen Generation, seine Lehrer; zu Karl Lamprecht tritt er in Bonn in äußerlich nur lockere, innerlich für seine weitere Entwicklung von der Kunst- zur Kulturgeschichte sehr bedeutsame Beziehungen. Denn von Anfang an war ihm Kunstgeschichte nicht Stil- und Formgeschichte an sich und damit nur Selbstzweck; die Probleme der Stilkritik und der ästhetischen Wertung traten ihm völlig zurück gegenüber der anderen Auffassung, die in der Kunst einer Periode nur einen, wenn auch den sichtbarsten und greifbarsten Ausdruck ihres innersten geistigen Wesens erkennen will und so das Kunstwerk symbolisch, nicht ästhetisch deutet. Die kulturgeschichtliche Richtung der Kunstgeschichte, von Riegl und Wickhoff begonnen, gewinnt in ihm

[1]) Erst Real-, dann humanistisches Gymnasium.

einen ihrer fähigsten Jünger. Ganz im Bann der Lehren Jacob Burckhardts, der ihm zeitlebens Leitstern und Führer blieb, sah er nun den Weg klar vor sich, den er beschreiten sollte: das Wesen der Renaissance und des Renaissancemenschen, das jener in genialem Um- und Aufriß zum ersten Male erfaßt hatte, in intensiver und differenzierter Einzeluntersuchung zu klären und zu vertiefen. Sein Erstlingswerk, seine Dissertation über Botticelli, die charakteristischerweise vor Justis Auge keine Gnade gefunden hatte und erst von Janitscheks weniger scharf ausgeprägter Persönlichkeit genehmigt wurde, zeigte ihn bereits auf einer ersten Etappe dieses Wegs.[1]) Nachdem festzustehen schien, daß das Wiedererleben der Antike für das Zeitalter, das wir Renaissance nennen, essentielles Lebenselement war, wird die Frage nach dem Wesen dieses Lebenselements gestellt. Es ergibt sich bei der Beantwortung dieser Frage eine dreifache Erkenntnis: nur aus gesammelter und vergleichender Betrachtung von literarischen und künstlerischen Erzeugnissen der Renaissance läßt sich ihr geistiger Urgrund erschließen; diese Literatur aber, vor allem die poetische der Florentiner Frührenaissance, steht ganz im Bann antiker Vorbilder und überträgt in echter oder verzerrter Kontur deren Inhalt auf die bildende Kunst; drittens aber — und das wird für die weitere Entwicklung Warburgs entscheidend —: was man in der Antike suchte, was in den überkommenen Darstellungen als starker Lebenswert gierig aufgedeckt und mit Leidenschaft genossen wurde, war nicht, wie im 18. Jahrhundert, klassische Ruhe und geprägte Form, Einfalt und stille Größe, sondern gerade umgekehrt die Darstellung des „bewegten Beiwerks" als des äußeren Ausdrucks gesteigerter innerer Bewegung, also flatternder Haare und Gewänder, laufender, springender, fliegender Gestalten, deren charakteristischste die eilig herbeikommende, ganz in Bewegung aufgelöste Mädchenfigur, die „Nymphe", ist.

Der Naturgeschichte dieses bewegten Beiwerks, des dynamischen Elements antiker Tradition, ist eine Reihe von Arbeiten der nächsten Jahre gewidmet. Warburg verfolgt die Bedeutung und den Einfluß bewegten Gegenwartlebens auf die künstlerische

[1]) Die Analyse von W.s Werken geschieht im folgenden nicht streng chronologisch, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten.

und literarische Gestaltung; das Festwesen als äußerlich gehobene, innerlich gesteigerte, die Starre des Alltags überwindende Daseinsform und seine Projektion auf Bildwerken und Teppichen tritt nun in den Vordergrund[1]); wie da lebendige und lebendig geschaute Bewegung erstarrt und in barocke Formen gebannt wird, wie antike mythische Sujets, etwa die Macht der himmlischen und irdischen Musik, in platonisierender Beleuchtung als ein der Florentiner Hofgesellschaft durchaus geläufiges, höchst willkommenes Mittel gehobener und vergeistigter Zerstreuung von den Aufgaben des festlich bewegten Tages erfaßt und umgestaltet wird, um endlich im Bilde gleichsam unnatürlich zu gefrieren. Die Anfänge der Oper in Florenz werden, von diesem Standpunkt aus beleuchtet, in ein völlig neues Licht getaucht und zum ersten Male kulturgeschichtlich gewertet.[2])

Zu den Problemen der Formwandlungen, die hier gestellt werden, gesellt sich bald das andere der Wanderungen von Inhalten, Vorstellungen und deren bildlichen Projektionen vom Rande der klassisch griechischen Antike aus über weite zeitliche und geographische Räume hinaus bis zu den Schwellen der Renaissance. Aus der Fülle der Beobachtungsobjekte, die sich hier darboten, schälen sich immer klarer, nicht nur, weil bisher kaum beachtet, sondern vor allem, weil sie tief hineinführten in das Dämmer unter- und urweltlicher Geheimnisse, in die dionysische Welt wild bewegter Götzen der „primitiven Menschenseele", die astrologischen Bilder und Bilderzyklen heraus, als Leitfaden gleichsam für das stark bewegte, dämonisch verzerrte und vermummte Weiterleben antikischer Elemente und ihr Wiederauftauchen in der westlichen Welt gegen Ende des Mittelalters.[3]) Während nämlich die antike Götterwelt in ihrer reinen olympischen Form im Mittelalter fast völlig versinkt[4]) und erst durch das Einströmen neuentdeckter antiker Quellen und Bildwerke diese Form in der Renaissance wiedergewinnt, treten diese gleichen Götter, zu Sterndämonen gewandelt und in die erdennahen Planeten entrückt, ein eigentümliches abenteuerliches Wanderleben durch Länder

[1]) Nr. 3, 6. [2]) Nr. 3.

[3]) Zu den folgenden Erörterungen vgl. vor allem Nr. 19, 25, 27.

[4]) Wo sie auftaucht, geschieht es in durch Tracht oder Allegorie höfisch travestierter Gestalt.

und Erdteile und durch die Jahrhunderte an. So werden nun von Warburg die Wanderstraßen astrologischer Vorstellungen verfolgt, wie sie zunächst im Verlaufe der hellenistischen, spätrömischen und früharabischen Kulturzeitalter weit nach Osten bis nach Indien ausbiegend, dann, jäh geknickt, das Mittelmeer südlich umgehend, über Ägypten und die nordafrikanischen Küstenländer nach Spanien führen, um von dort aus in die Kulturzentren des europäischen Festlandes, nach Padua und Ferrara ebenso wie nach Paris, Erfurt und Wien auszustrahlen. Das ungeheure Gebiet der Wanderung religiöser Vorstellungen und Symbole überhaupt tritt damit über die Schwelle seines wissenschaftlichen Horizontes; die Welt der arabischen Kultur, zunächst nur dem Kenner der orientalischen Sprachen zugänglich, muß nach allen Richtungen durchstreift werden. Das bedeutet rein äußerlich gesehen die Notwendigkeit der Heranziehung neuer Hilfskräfte[1]) zur Arbeit am gemeinsamen Werk; es bedeutet innerlich eine geistige Umstellung auf neue Methoden und Betrachtungsweisen, die ihn zeitweise weit von den Ausgangspunkten seiner wissenschaftlichen Forschung abzuführen scheint. Dieser Weg — im ganzen ein Leidensgang dank häufiger Enttäuschungen, Irrfahrten, Sackgassen, in die man geriet und aus denen es nicht leicht war, sich wieder herauszuwinden — war doch ebenso reich an unerwarteten wie bedeutsamen Entdeckungen. Für die „apollinische Renaissance", die, weil längst erkannt und gewürdigt, für Warburg etwas abseits der Hauptwege seiner Forschung lag, taucht als Handbuch der olympischen, aber zeitgenössisch umgeformten Göttergestalten der sogenannte „Albricus" auf, an dessen illustrativer Weiterbildung im 14. und 15. Jahrhundert die wesentlichen stilformenden Elemente und Kräfte der Frührenaissance überaus eindrucksvoll nachgewiesen werden können. Das Hauptlehrbuch der antikisch-arabischen astrologischen Überlieferung aber, ein „Kompendium hellenistisch-orientalischer Zauberpraktik" (Saxl), wird in dem Traktat eines gewissen „Picatrix" — eine Verballhornung von Hippokrates — aufgedeckt und zum ersten Male der Forschung zugänglich gemacht.[2]) Damit erscheinen

[1]) So vor allem des Indologen Dr. Printz.

[2]) Die erste wissenschaftliche Ausgabe des Traktats ist von der Warburg-Bibliothek (s. u.) in Aussicht genommen.

die antiken Götter in einer bis dahin kaum bekannten, jedenfalls nicht genügend beachteten und gewürdigten Gestalt: nicht als Objekte wissenschaftlich kühler, kirchlich geduldeter Bildungstradition, nicht als ästhetisch irgendwie auch dem Mittelalter reizvolle Gestalten, viel mehr als Zauberbilder, die nun als maskenhaft verzerrte Projektionen antiker Götterdarstellungen entlarvt werden und deren Einfluß etwa auf den platonisierenden Stil eines Marsilio Ficino und auf den ganzen Kreis der platonischen Akademie nachgewiesen wird. Ihre bildliche Wiedergabe zur rechten Stunde, am rechten Ort, in rechter, genau vorgeschriebener Form unterwirft sie dem Willen des Magiers mit dämonischer Gewalt und gibt ihm übernatürliche Kräfte. So sind die antiken Heidengötter, als unmittelbar lebendige und wirkende Gewalten in die Sterne versetzt, jederzeit bereit, in die Praktik des Menschenlebens einzugreifen, als Elemente religiösen Lebens der gläubigen Verehrung der Menschen unmittelbar erreichbar. Auf diesen langen Wanderwegen durch Zeit und Raum aber waren in die ursprünglich reinen und klaren Götterbilder allerlei wildphantastische und barocke Elemente höchst verschiedener, sich scheinbar innerlich ausschließender Kulturen eingegangen und hatten sie zu krausen Dämonengebilden verzerrt: doch so, daß sie dennoch alle in gewissem Sinne durch die symbolische Kraft der Tradition der antiken Götter, die ihren Namen orientalischen Schicksalsdämonen liehen, gebändigt erscheinen. Damit wird das Wiederauftauchen und der Siegeszug astrologischer Spekulation als weltanschaulich bestimmender und lebensformender Macht der Renaissance, nachdem das christliche Mittelalter sie mühsam genug als antichristlichen Dämonenglauben in Bann getan und verketzert hatte, wie nie zuvor verständlich gemacht.

Von dieser neugewonnenen Erkenntnisbasis aus ergaben sich nun Ausblicke nach allen Seiten hin und nahmen Entdeckungsfahrten in von der Forschung bisher kaum betretenes Neuland ihren Ausgang. Die Schwäche scheinbar gut geschützter Gehege seelischen Widerstands gegen das Eindringen astrologischer Dämonie ward vor allem in der Welt der Reformatoren aufgezeigt[1]): nachdem einmal in die mittelalterliche, in Gott geborgene Ein-

[1]) Nr. 25.

heitswelt durch den spätmittelalterlichen Nominalismus und den siegreich vordringenden humanistischen Geist Bresche gelegt war, waren hier breite, nicht mehr verschließbare Pforten für das Eindringen antikisch-heidnischer, durch das Medium orientalischer Dämonie und magischer Praxis hindurchgegangener Glaubenselemente weit aufgetan, gegen die sich zwar einzelne Genien — Petrarca, Pico, Luther — mit einigem Erfolg zur Wehr setzten, die sich aber sonst überall bis zu den Schichten höchster Bildung und tiefer Gläubigkeit in breiter elementarer Flut Raum schafften. Die komplizierte Symbolwelt der Dürerschen Melancholie[1]) ward jetzt im Anschluß an des zu früh verstorbenen Giehlow Forschungen zum ersten Male tieferem Verständnisse erschlossen und in einen großen geistesgeschichtlichen Zusammenhang als besonders markantes Wahrzeichen hineingestellt: als ein formelhaftes Kaiser Maximilian gewidmetes Trostblatt wird sie gedeutet und damit als ein Amulett gegen die gefährlichen Gemütswirkungen des Planeten Saturn, dem die vorwärtstreibende, lebensfördernde Aktivkraft des Jupiter als heilendes Gegengewicht gegenüber gestellt wird. Zugleich aber wird für den künstlerischen, unter der Einwirkung des Florentiner Neuplatonismus geformten Genius Dürers durch „humanisierende Metamorphose der alte kinderfressende, finstere Planetendämon Saturn zur plastischen Verkörperung des denkenden Arbeitsmenschen“ umgewandelt.

Wie hier durch tiefdringende kombinierte Sach- und Formanalyse ein bis dahin nur unzulänglich gedeutetes Erzeugnis der hohen Kunst zum ersten Male sinnhafft interpretiert wird, so gelingt es ähnlich mühsam tastender und jeden weiteren Schritt vorsichtig fundierender Arbeit, auch noch ein zweites Bilderrätsel der Kunstgeschichte zu lösen, an dem die frühere Forschung vergebens herumgeraten hatte, den Fresken-Zyklus des Palazzo Schifanoia zu Ferrara.[2]) Hier tritt, was von Dürer zu innerer seelisch-künstlerischer Einheit gebändigt ist, in scharfer äußerlicher Scheidung auseinander: in drei Reihen übereinander geschichtet begegnen wir zu unterst irdischem Geschehen, Szenen aus Herzog Bosos Leben; darüber dem dämonischen Weben der Sternenwelt im Tierkreis mit seinen je zehn Grade beherrschenden Dekanen; zu

[1]) Nr. 13. [2]) Nr. 20.

oberst aber den olympischen Göttern als Vertretern der klassisch-apollinischen Welt, wenn auch hie und da noch etwas überdeckt und umgebogen durch romantisch-barocke Zutaten nordisch-sentimentaler Embleme. Hier also eine eigenartige Synthese teils uralt und im ganzen intakt überkommener, jetzt wieder frei sich gebender, teils auf ihrem Weg durch die Jahrhunderte eigentümlich gewandelter kosmisch religiöser Symbole mit huldigenden Darstellungen des Gegenwartgeschehens in einem festlichen Raum; das Ganze aber innerlich zusammengeschlossen durch die plastisch-bildsame Vorstellung einer Sphärenharmonie, eines Aufeinanderbezogenseins von drei kyklischen Welten: des irdischen Geschehens in der großen Welt fürstlicher Erlebnisse, eines sternenbeschienenen Makrokosmos und einer olympischen Göttergesellschaft, die als letzte in sich beruhigte äußerste Sphäre über dem irdischen Dasein wie über der dämonisch bewegten Sternenwelt thront.

In diese Auseinandersetzung zwischen einer nach weiter Wanderung orientalisch aufgeputzten, zu schicksalgestaltenden Sterndämonen umgeformten Götterwelt und den wieder, einigermaßen rein und unversehrt, dank wissenschaftlicher Forschung und ästhetischer Einfühlung, aus Jahrhunderte dauerndem Schlummer auftauchenden Olympiern, in die Auseinandersetzung beider Welten mit der gefestigten und geheiligten Tradition mittelalterlich-christlicher Frömmigkeit mischten sich nun aber in der italienischen Frührenaissance noch andere Elemente gegenwartskultureller Art, die, ebenfalls in ihrer Bedeutung von Warburg zuerst gewürdigt, diesen sich langsam vollziehenden Auseinandersetzungs- und Klärungsprozeß störten und noch mehr komplizierten. Zwischen Nord und Süd, zwischen Italien und den Ländern wesentlich germanischer Kultur war seit langem schon, wie bekannt, ein enges Netz politischer, wirtschaftlicher, kultureller Austauschfäden gesponnen worden. Nun aber vollzieht sich im 15. Jahrhundert die Wiederholung eines Vorgangs, der schon einmal im 13. Jahrhundert zu beobachten war: daß nämlich der Norden auf vielen Gebieten durchaus als der gebende erscheint, daß bodenständige Elemente nordischer Kultur sich als mehr oder minder willkommene Gäste in die werdende Gesellschaftskultur der italienischen Renaissance einschleichen und sie zeitweise aus ihrem scheinbar sicher vorgezeichneten Geleise abzu-

biegen vermochten.[1]) Wie man sich in Florenz „alla Francese" zu tragen liebte, wie man die burgundische Haube recht unorganisch einer aus italienischem Stilgefühl geborenen Tracht modisch aufstülpte, so ließ sich wohl der als Vertreter seiner Firma nach dem Norden verschlagene italienische Kaufmann von führenden Künstlern der Niederlande im Stil des spätgotischen Verismus porträtieren, so liebte es der Florentiner kunstverständige Bourgeois überhaupt, Bilder der nordisch-realistischen Malweise zu sammeln und die Wände seines Palastes mit künstlerischen Erzeugnissen der niederländischen Hautelisse-Weberei zu dekorieren; und selbst das kecke Volk, das in deutschen Bauernkalendern und ähnlichen Erzeugnissen der niederen Kunst sein derbes und polterndes Wesen trieb, durfte gelegentlich auf dem fremden Gebiet verfeinerter italienischer Gesellschaftssitte sich breitmachen. Es war eine Art Sicherheitsventil, das der lebenszugewandte Florentiner der höheren gesellschaftlichen Schichten gegenüber dem energischen Andrängen des Einlaß fordernden antikisierenden Pathos brauchte und das erst entbehrlich wurde, als die olympische, weitausholende Geste der klassischen Zeit der Hochrenaissance, wie wir sie durch Wölfflin kennen, alles spielerische Detail, alle Freude am Kleinen und Bunten, an liebevoll wiedergegebener Sachlichkeit zugunsten des heroischen Pathos streng stilisierter klassischer Linien und Formen „all' Antica" überwunden hatte. Es war zugleich wohl aber auch ein — vielleicht aus der germanischen Blutsbeimischung im werdenden italienischen Volkskörper erklärliches — Sehnen nach der gemütstiefen Innenwelt des Nordens, wenn das Motiv des in sich versunkenen Träumers und Denkers Hieronymus, allerdings leicht abgewandelt, in der italienischen Kunst damals Aufnahme fand.

Aber auch die Kenntnis des umgekehrten Wegs, der Wanderung italienischer Kunstelemente nördlich über die Alpen und die Umbiegung der deutschen bodenständigen Kunst und Kultur durch den, wie viele heute meinen, verhängnisvollen Einfluß ungermanischen Stilempfindens, viel mehr beachtet und zum Teil aus außerwissenschaftlichen Gründen genauer untersucht, erhält durch Warburgs eindringende stilanalytische Forschungen viel-

[1]) Zum Folgenden vgl. Nr. 8, 9, 11, 13, 15.

fach neue Beleuchtung und größere Tiefe. Mündet aber der nordsüdliche Kulturstrom zuletzt in das breite und teilweise seichte Bett der Kleinkunst und des dem Lebensschmuck dienenden Kunstgewerbes, so führt die in umgekehrter Richtung sich ergießende Strömung aus der Breite der gesellschaftlichen Frührenaissance-Kultur zu der individuellen Tiefe des Künstlertums eines Albrecht Dürer.[1]) Wie — wir sahen es schon — der Stich der Melancholia deutlich die Wirkung neuplatonischer, von Marsilio Ficino ausgehender Gedankenreihen auf Dürers grüblerische Seele erkennen läßt, so entdeckt Warburgs strenge Formenanalyse in dem Stich „Der Tod des Orpheus" die Einwirkung antiker Vorbilder, die Dürer durch florentinische Stichvorlagen übermittelt worden waren.

So blicken wir hinein in ein schwer zu deutendes, nur intensivster Kleinarbeit und feinstem Einfühlungsvermögen zugängliches Gewirr zwischen Antike und Renaissance, zwischen dämonischen und olympischen Göttern, zwischen Norden und Süden, zwischen germanischen und italienischen Kulturelementen hin- und herschießender Fäden. Die relativ klaren und eindrucksvollen Umrißlinien, die Burckhardt für den Renaissancemenschen und seine Kultur gezeichnet hatte, krümmen und dehnen und kreuzen sich nun, die breiten freskohaften Flächen brechen, zerspalten und differenzieren sich zu fast pointillistisch beunruhigendem Farbenreichtum, vor allem im Zeitalter der Frührenaissance. Diese erscheint nun im Dämmerlicht eines Übergangszeitalters, in dem Neues zum Licht und zur Klarheit strebt, aber noch von allerlei Gegentendenzen gehemmt und abgedrängt wird. Ja, es enthüllt sich das tiefste Wesen des typischen Frührenaissancemenschen eben darin, daß er, wie Saxl es ausgedrückt hat, „die anscheinend unvereinbaren Gegensätze zwischen Christlichem und Heidnischem, zwischen Nordischem und Antikischem, zwischen mittelalterlich Höfischem und antikisch-Triumphalem in sich vereinigte", daß die enorme Schwingungsweite und Intensität des Erlebens sein innerstes Charakteristikum bildet. Deutlichstes Symptom für diese Schwingungsweite und dies hohe Maß innerer Elastizität ist wiederum ein Erzeugnis der Florentiner bildenden Kunst,

[1]) Vor allem Nr. 13.

durch das der fromme Stifterwille eines Mitglieds der Florentiner Großbourgeoisie, dem Gott und seinem Lieblingsheiligen dienend, zugleich aber auch der antikisch-selbstbespiegelnden Glorie des erdgewachsenen Familienstolzes plastischen Ausdruck schaffen will.[1]) In den von Warburg eigentlich erst entdeckten, jedenfalls aus säkularem Dunkel erlösten Ghirlandajofresken der Cappella Sassetti in Santa Trinità zu Florenz ist das Hineinwachsen des neuen, irdisch betonten Welt- und Selbstgefühls in die Sphäre der traditionell-christlichen Andachtsgesinnung gleichsam greifbar deutlich gemacht: nicht mehr als fromm betende Gestalten bleiben die Stifter in demütiger Kontemplation wie bisher außerhalb der dargestellten heiligen Handlung, vielmehr drängen sie sich selbst als mitwirkende Personen, als Schauspieler auf die Bildbühne und in den dargestellten Vorgang hinein, der dadurch selbst der Andachtssphäre entrückt und in die Bereiche weltlich-festlichen Geschehens gehoben wird; ja, sie gestatten sogar anderen, denen sie weltlich huldigen wollen — im konkreten Fall der Sassettikapelle der mediceischen Familie —, ebenfalls Zutritt und Teilnahme.

Wenn aber hier ein Künstler nicht sowohl aus eignem Erleben schaffte, wie vielmehr in erster Linie als Mandatar und Mittler des Lebenswillens seines Auftraggebers waltete, so eröffnet uns Warburg an anderer Stelle einen nicht durch Vermittlung eines künstlerischen Temperaments, sondern unmittelbar gewonnenen Einblick in diesen Prozeß innerer Auseinandersetzung, wie er in solchen Frührenaissancemenschen sich abspielte, in die gelegentlich bis zum Krampf gesteigerten Seelennöte, einen „energetischen Ausgleich" zwischen dem alten frommen Christenglauben und dem neuen erdgebundenen Vertrauen auf die eigene schicksalsformende, unternehmende, welterobernde Lebenskraft zu finden.[2]) In der tiefschürfenden Analyse des Testaments jenes Francesco Sassetti, eben des Stifters der Kapelle in Santa Trinità, entdeckt Warburgs Scharfblick die die Zeit beherrschenden und miteinander ringenden Kräfte am Werk: das wurzelhafte, in der Familientradition gebundene Gottvertrauen auf der einen Seite und den Glauben an die eigenen, in allen Stürmen des Lebens des rechten

[1]) Nr. 7. [2]) Nr. 14.

Wegs bewußte Menschenkraft auf der anderen, die das Schicksal meistert und, die Hand fest am Steuer, die in die Segel blasende Fortuna ihrem Willen dienstbar zu machen gewillt ist. In dem symbolisch bildhaften Ausdruck für die Fortuna als die Windgöttin, die die Segel der menschlichen Geschicke schwellt, aber auch das Schifflein ihres Lebens jäh kentern oder scheitern zu lassen gewillt ist, beides in freiem Spiel, und nicht mehr wie im Mittelalter als Schaffnerin einer höheren göttlichen Gewalt, entschleiert Warburg eine jener dem eigenen inneren Rhythmus wiedergegebenen „antiken Pathosformeln", die für die Renaissance die wertvollste, zum mindesten die dauerhafteste Rückeroberung antiker Ausdruckswerte bedeuten. Damit aber erlangt nun seine scheinbar in viele Einzelergebnisse und weit auseinanderstrebende Teilgebilde zerfallende Renaissance-Analyse doch wieder einen Mittelpunkt und eine formende, stildeutende und richtungweisende Kraft. Denn es ergab sich nun als ruhender Pol in der Erscheinungen Flucht das Weiterleben oder das Wiederauftauchen solcher antiker Pathosformeln als eines wohl scheinbar zeitweise verschwindenden, auf die Dauer aber unverlierbaren Besitzes menschlichen Ausdruckswillens: indem sie nämlich, in der griechischen Kunst in klassischer Form fixiert, einen unzerstörbaren Wahrheitskern unter aller Überwucherung durch die Wanderungszeiten sich erhielten, dann aber, durch die Gunst der Stunde geweckt, in der Renaissance wieder wesenhaft, wenn auch nicht ganz in den alten Formen, emportauchten.

Von diesem festen, neuerrungenen Punkt aus gehen dann Warburgs Forschungen noch einmal in die Breite wie in die Tiefe; sie verfolgen das Weiterleben jener Formeln für den Ausdruck seelischer Bewegtheit, für alle Möglichkeiten drängender Leidenschaft, für Furcht und Hoffnung, tiefstes Leid und höchste Glückseligkeit, für Erobererwille und Resignation, für die Gestalten von Medea und Medusa durch die folgenden Jahrhunderte und verweilen längere Zeit wie bei Dürer so bei Rembrandt und seinem Verhältnis zur Antike, wie es vor allem in dem Stockholmer Veledabild seinen erschütternden Ausdruck findet.[1])

So hat er endlich in den letzten Jahren seines Lebens, von deren tragischer Gestaltung noch zu reden sein wird, Arbeiten und

[1]) Nr. 31 (unveröffentlicht).

Gedanken wieder aufgenommen, die ihn schon einmal in einer früheren Periode — damals noch in vagen Umrissen — beschäftigt hatten. Das Problem erfüllt ihn, wie in primitiven Kulturen der bis zur Unerträglichkeit quälende Druck starker religiöser Gefühlserregungen durch das Aufgeben des eigenen Selbst, in dem Anderswerden, dem „Außersichsein", in dem Eintauchen in die Gestalt des präsumierten fetischistischen Gefühlserregers, durch Maskierung, verbunden mit der Entladung des gebundenen Erregungszustands im religiös-ekstatischen Tanz, seiner dämonischen Wirkung beraubt wird. So ergreift die einfache Seele die „Fremdheit" und bannt damit die von ihr drohende Gefahr und die von ihr ausgehende Weltangst. Der Weg der Kultur aber geht von diesem „Greifen" zum „Begreifen", bis zuletzt in „begrifflich"-wissenschaftlicher Durchleuchtung des Fremden, Geheimnisvollen, Gefahrdrohenden das Ziel der Befreiung des menschlichen Geistes vom Zustand verwirrender innerer Erregtheit erreicht ist.[1]) Erst dann ist der Dämon auf immer gebannt, der Drache, der Wurm, die Schlange gefesselt. Auf dem weiten klippen- und kurvenreichen Wege zu diesem Ziel aber bildet die Fixierung der Pathosformeln durch das Formgenie des griechischen Volkes die für alle Zukunft wichtigste, weil formgebende und -beherrschende Etappe. — So mündet endlich das Suchen nach dem Wesen des Fortlebens und der Wiedererweckung der Antike am Ende seines Forscherlebens als einer der bedeutendsten Quellflüsse ein in das Problem der Orientierung des Menschen im Kosmos, in die geschichtsphilosophische Deutung der Wege Gottes in der Welt. Es ist kein Zufall, daß die letzten Gedanken Warburgs, für die einstweilen noch kein schriftliches Zeugnis vorliegt, um den großen Denker und Märtyrer kreisten, der mit einer Glut und Intensität, wie kaum ein zweiter, die Auseinandersetzung mit den dionysischen Geistern der Selbstentzweiung innerlich erlebt hat und der in gewissem Sinne die Renaissance zum Abschluß bringt, um Giordano Bruno.

So sehen wir: das wissenschaftliche Lebenswerk Warburgs, auf den ersten Blick chaotisch anmutend, scheinbar unruhig flatternd zwischen Kunst- und Religionsgeschichte, diese wieder

[1]) Über diese letzte Phase der geistigen Entwicklung Warburgs wird erst die Publikation der „Mnemosyne" (vgl. unten S. 23) Aufschluß bringen, da schriftliche Äußerungen darüber einstweilen nicht vorliegen.

im weitesten Sinn des Worts genommen, vulkanhaft einzelne Lavablöcke der Erkenntnis umherschleudernd, erweist sich nun bei genauerem Zusehen als eine entwicklungsgeschichtliche Einheit, als ein organisches Wachsen einer schon in den ersten Schriften latent lebendigen, sich langsam und pflanzenhaft entfaltenden Idee. Mit Untersuchungen äußerer Ausdrucksformen, von Geste und Beiwerk hatte es begonnen; mit dem Eindringen in kaum je betretene Gebiete tiefster Innerlichkeit und letzter Geheimnisse kam es zum Abschluß. Weit über die unmittelbare Bereicherung unseres Wissens aber, weit über die Entdeckung verborgener Quellen und der von ihnen gespeisten Geistesströme ragt nun aber Warburgs wissenschaftliche Bedeutung hinein in das Gebiet der geistes- und kulturwissenschaftlichen Methodik. Zwar hatte er sich an dem hitzig geführten Streit um die Methoden kunstgeschichtlicher Hermeneutik, wie er die letzte Forschergeneration bewegte, dem Streit um mehr formale oder mehr inhaltliche Deutung des Kunstwerks, niemals mit eigenen theoretischen Arbeiten ex officio beteiligt: nur gelegentliche Seitenbemerkungen in seinen sachlichen Teilproblemen gewidmeten Aufsätzen zeigen, daß er innerlich mit all diesen Problemen sich auseinandergesetzt hatte, mit ihnen fertig geworden war und von seinem so errungenen festen Standpunkt aus sich begnügen durfte, beispielhaft zu wirken. Für ihn ist Kunst nach Form und Inhalt Ausdruck eines Geistigen, ist Symbol wie für Karl Lamprecht, ist „Formgestaltung eines Seelischen, das es hinter dem äußeren Schein zu entdecken galt"; oder, wie es Ernst Cassirer in seinen schönen am Grabe des Freundes gesprochenen Worten gesagt hat, er sah hinter den Werken die großen gestaltenden Energien, die ewigen Ausdrucksformen menschlichen Seins, menschlicher Leidenschaft und menschlichen Schicksals. Nur daß er, in scharfem Gegensatz zu Lamprecht, nicht in umfassender Synthese, in großen, Zeit- und Welträume zusammenfassenden Entwicklungsgesetzen, in weiten Spannungen das Heil sah, sondern in einem bohrend konsequenten, liebevoll intensiven Sicheinfühlen in Einzelheiten der Oberfläche, um von hier aus, sich langsam tiefer arbeitend, den hinter der Schale liegenden geistigen Kern zu entdecken, oder, wie er selbst in einer seiner plastischen Formulierungen auszudrücken pflegte, den Gott zu suchen, der im Detail

steckt. Das Bedeutsame, aber auch die Grenze und die Gefahr einer solchen erkenntnistheoretischen, ganz auf intensives Arbeiten, auf Auswahl, auf Erkenntnis des Wesentlichen, auf Qualität, nicht Quantität des Stoffs eingestellten Methodik liegt in den Voraussetzungen, die allein sie fruchtbar machen können: einer ungewöhnlichen Fähigkeit des Sehens von Problemen, der ästhetischen und psychologischen Einfühlung, des Ahnens und Schauens von verborgenen Zusammenhängen, verbunden mit einem fanatischen Willen zur Selbstzucht und dauernden Selbstkontrolle; Eigenschaften, deren Vorhandensein allein einen Absturz von diesem gefährlichen Grat ins Kleinliche und Spintisierende auf der einen, ins Willkürliche und Bodenlose auf der andern Seite verhindern konnte.

Diese Voraussetzungen aber waren bei Warburg in einer fast einzigartigen Weise gegeben; sie vor allem geben seinem Charakter als Forscher wie als Menschen, die beide in ihm zu unlösbarer Einheit verschmolzen, seine schlechthin unwiederholbare Eigenart. Es war der ihn treibende kategorische Imperativ der Pflichterfüllung gegen die von ihm als schicksalhaft empfundene wissenschaftliche Aufgabe, der ihn mit geheimnisvoller Sicherheit zu dem in seiner Erstlingsarbeit, ihm selber unbewußt, schon latent angedeuteten Ziel leitete. Der Weg dorthin aber, wie wir ihn zuvor kurz skizzierten, führte, was jetzt noch etwas genauer erzählt werden muß, nicht nur über Klippen und Schründe, an denen die Gefahren des Zweifels und der Selbstaufgabe lauerten, er führte zuletzt in die Tiefen, in denen die Mütter wohnen, und in die hineingeblickt zu haben, durch deren Nacht hindurchgewandert zu sein, für Warburg Dämmerung und Erleuchtung, Tod und Auferstehung bedeutete. Denn er war in seinem Forschen zur Zeit des Weltkriegs, der ihn von seinem geliebten Italien nicht nur äußerlich trennte, sondern es ihm auch politisch, geistig, sittlich entfremdete, an einem Punkte angelangt, von dem aus es scheinbar kein Weiterschreiten mehr gab. Die Spaltung zwischen logisch geklärter und magisch umschatteter Weltanschauung schien unüberbrückbar, die Auseinandersetzung zwischen beiden in der Renaissance aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus nicht mehr deutbar, wenn auch der endliche Sieg der apollinischen Götter über die fratzenhaft verzerrten, orientalisierten und dämo-

nisierten Götzenbilder des astrologischen Wahns wenigstens in der großen Kunst der Hochrenaissance seit Botticelli, den Pollaiuoli und Piero della Francesca klar erkennbar ist. Indem der Geist Warburgs unmittelbar nach Kriegsende bis zur Spannungsgrenze erregt und überhitzt wurde durch die Erlebnisse des Kriegs, die bei ihm noch durch Anlage eines Kriegsarchivs eigener Formung, durch die damit verbundene dauernde Lektüre feindlicher Zeitungen, vor allem aber durch ihn tief erregende Spaltungen in der eignen heißgeliebten Familie ins Ungewöhnliche gesteigert wurden, indem all diese Erregungen auf ein von Natur ungemein reizbares Temperament trafen, brach er plötzlich in tragischem Sturz zusammen, ohne daß aber der suchende und grübelnde, immer noch um die gleichen Pole dauernd kreisende Intellekt an Schärfe und Eindringlichkeit verlor. So stieg er für Jahre hinab in unergründliche Schächte des unterbewußten Seelenlebens, um in leidenschaftlich-wildem Ringen mit den Mächten der Unterwelt ihnen letzte Schauungen abzuringen. Wer, wie der Verfasser dieses, Gelegenheit hatte, diesen erschütternden Kampf des Lichts mit der Finsternis, der Logik mit der Magie in einem genial veranlagten Menschen aus nächster Nähe auch nur einige Stunden lang zu verfolgen, dem werden sich erschütterndere Einblicke in die Regionen menschlichen Unterbewußtseins und dämonischer Unerregtheit erschlossen haben, als lange psychoanalytische Traktate sie oft zu geben vermöchten. Für die wissenschaftliche Erkenntnis Warburgs aber bedeutete das Eintauchen in diesen unterirdischen Strom, der ihn anfangs fortreißen und verschlingen zu wollen schien, bis die geretteten Kräfte seines Geistes und ein unbezähmbarer Lebenswille den unermüdlich Schwimmenden wieder ans Land trugen, neue Entdeckungen, die ihm, der die furchtbare innere Spaltung durch letzte Anspannung von Lebenswillen und Intellekt zu überwinden sich selbst gezwungen hatte[1]), die heißersehnte Klarheit in jenen bis dahin undurchsichtigen Zwiespalt brachten. Es entschleiert sich ihm nun das Schlangensymbol als ein Ursymbol für den Ausdruck des allgemein menschlichen, ratlosen Leids, als eine Entspannungsformel zur Erlösung und Befreiung von dem übermächtigen Druck unver-

[1]) Der ärztlichen Hilfe Dr. Binswangers in Kreuzlingen bei diesem Rettungswerk sei hier dankbar gedacht!

standener Naturgewalten. In dem tragischen Kampf des durch diese Gewalten erschütterten, aus seinem Zentrum geschleuderten primitiven Menschen[1]) um die Wiedergewinnung seines vernünftigen Selbst bannt er die eigene krankhaft überhitzte Vorstellungswelt durch dieses Bild: daß der aus unbekannten Welten züngelnde Blitz unschädlich gemacht werden kann, wenn der Mensch die Blitzschlange, die ihn darstellt, mit dem Munde erfaßt und zu einem Teil seiner selbst macht, um sie dann ins Erdreich abzuleiten, wohin ja auch der Blitz trifft und verschwindet.[2]) Es entschleiert sich ihm so die innere Logik des magischen Denkens als der einen Form, in die menschliche Sehnsucht nach Erlösung von Weltangst und Urleid gebannt wird. Nun erst baut sich ihm die ganze Weltgeschichte sinnhaft auf als ein gigantischer Kampf zwischen Magie als der „Logik" primitiven, elementaren Menschentums, dem momentanen Einswerden von Subjekt und Objekt, und dem Logos im engeren Sinne als der gedanklich-kausalen Bewältigung der objektiven Welt durch das sich von ihr bewußt loslösende Subjekt. In diesem Kampf hat das griechische plastische Anschauungsvermögen die klassischen Formen und Formeln geschaffen, die, zeitweise überdacht von orientalischer Phantastik, später gehemmt durch nördliche Andachtsschauer und realistische Weltanschauung sich in der Renaissance langsam zur ursprünglichen Reinheit und Klarheit zurückfinden und so eine bedeutsame Etappe auf dem Weg der Menschheit vom „Greifen" zum „Begreifen", zur Selbstbefreiung, zum Anundfürsichsein des Geistes darstellen. Die Logik des mythischen und magischen Denkens, die bald darauf von dem Mitarbeiter und Freund seiner letzten Jahre, Ernst Cassirer, im einzelnen noch weiter psychologisch geklärt wurde, ist damit aus den Bereichen eines abstrusen

[1]) Nichts scheint mir bezeichnender für die Einheitlichkeit der großen Linie, die durch Warburgs Leben und sein ganzes wissenschaftliches Wirken sich zieht, als daß er damit — auf höherer Ebene — Ideen wiederaufnimmt, die er schon in seiner ersten Periode, auf einer amerikanischen Reise (1895) einmal verfolgt hatte, als er die kultischen Tänze eines Indianerstamms als Ausdrucksbewegungen auf die in ihnen sich offenbarenden Urvorstellungen untersuchte.

[2]) Aus einer Unterredung mit Warburg auf einem Spaziergang in Kreuzlingen, bestätigt durch Darstellungen des Bilder-Atlas (vgl. unten S. 23), dessen bedeutsamste Tafeln bei der Gedächtnisfeier für Warburg (5. Dez. 1929) in seiner Bibliothek ausgestellt waren.

Aberglaubens in die eines Urphänomens menschlichen Ausdruckswillens und des Selbstschutzes angstbedrängter Seelen gehoben worden.

Für diese Versuche nun aber, in die geschichtliche Entwicklung der Urformen menschlichen Orientierungstriebs den drängenden Geheimnissen des Makrokosmos gegenüber eine Sinngebung, eine logisch-kosmische Ordnung zu bringen, ist endlich eine doppelte Bild- und Zeichensetzung charakteristisch: indem nämlich der Mensch entweder den Kosmos auf sich herabzieht, sich magisch gleich mit dem All setzt und die makrokosmischen Himmelszeichen auf seinem Körper mikrokosmisch erneut, oder umgekehrt „er setzt die Distanz mathematisch, an die Stelle des Planetendämons Mars mit dem abgeschlagenen Haupt des Feindes tritt das mathematische Zeichen, die elliptische Kurve der Planetenbahn". Damit hat er die Welt und die Weltangst wissenschaftlich überwunden.[1])

Erst mit diesen Erkenntnissen ist die letzte Stufe der geistigen Entwicklung Warburgs erreicht. Von Einzeluntersuchungen ausgehend ist er bis zu dem grandiosen Versuch der Entschleierung letzter Weltgeheimnisse in geschichtlicher Perspektive gelangt. Was der heroische Kampf gegen die Dämonen der geistigen Finsternis, die ihn zu verschlingen drohten, ihn unter schauerlichen Qualen gelehrt hatte: den Sieg über menschliche Urleidenschaft, die Überwindung seelenmordender Weltangst und die Erlösung von ihr, zuerst durch die Fahrt mit „Proserpina in die Tiefe", dann durch die Auffahrt mit „Helios zur Sonne"[2]), das entschleiert sich ihm nun als der tiefste Inhalt aller menschlichen Entwicklung: vom Dunkeln ins Helle, von Magie zum Logos, vom Chaos zum Kosmos. Der Kampf der beiden Urmächte ist mit der Renaissance keineswegs abgeschlossen, er setzt sich fort bis in die neuste Zeit, führt zu immer neuen Mischgebilden und Lösungsversuchen und wird sich in Ewigkeit fortsetzen auf immer neuen, immer höheren Kampfschauplätzen: „Athen muß immer wieder aus Alexandria errettet"[3]), die „Dynamik des Aufschwungs immer wieder aus der Tiefe antaeisch erneuert werden" (Bing). — In diesen welt-

[1]) Nach Erläuterungen von Frl. Dr. Bing an Darstellungen des gleichen Atlas.

[2]) Eigene Worte Warburgs. [3]) Nr. 25 am Schluß.

geschichtlichen Kampf aber sind nun auch die Großen des Geistes und der Kunst, ihnen selbst zum Teil unbewußt, mit hineingezogen: Dürers Melancholie bedeutet in diesem Zusammenhang die Sublimierung des alten unheilbringenden Sterndämons Saturn in die sinnende, weltüberwindende Tragik des geistig-künstlerischen Menschen; Medea, die Kindesmörderin, wird von Rembrandt aus der Sphäre der Rachedämonie, wie sie ein früher Stich darstellt, auf der Höhe seines gereiften künstlerischen Intellekts zur Verkörperung des reflektierenden Menschen, dessen Impuls nicht mehr unmittelbar zur Handlung führt, sondern der im Zwiespalt der Gefühle eines sittlichen Wesens vor seiner eigenen Tat schauernd zurückscheut. —

Es ist ein Lieblingswort Warburgs gewesen, das er oft wiederholt hat, daß er nur Fackelträger sei, daß es seine Aufgabe wäre, die Fackel, wenn er selbst sie nicht mehr hochhalten könne, in die Hände derer weiter zu geben, die die Kraft hätten, ihrerseits weiter zu leuchten in bisher dunkle Schächte unserer Erkenntnis. Er hat trotzdem ein akademisches offizielles Lehramt nie angenommen, um nicht durch die damit notwendig verbundenen Amtsgeschäfte und eine umfangreiche, auch ihm fernerliegende Teile der Kunstgeschichte umfassende Lehrtätigkeit von seiner eigentlichen Lebensaufgabe abgezogen zu werden. Erst in den letzten Jahren seines Lebens, nach seiner geistigen Wiedergesundung, hat er als Honorarprofessor der nicht zum wenigsten dank seiner unermüdlichen Energie ins Leben getretenen Universität Hamburg einen Schülerkreis um sich gesammelt, dem er in seinen Übungen über Renaissance und über Jakob Burckhardt durch die Schulung in subtiler Einzelforschung den Zutritt zu seiner Gedankenwelt geöffnet hat und der mit inniger Liebe und Dankbarkeit an seinem Lehrer hing. Sein geistiger Einfluß aber, seine menschliche und geistige Überlegenheit reichten viel weiter und zwangen Männer in seinen Bann, deren Eigenwert unbestritten ist, die aber sich willig seinem Genius beugten und gleichsam unwiderstehlich in sein wissenschaftliches Schicksal verflochten wurden. Wätzoldt und Hübner haben ihm in ihrer Jugend zur Seite gestanden; Panofsky und Saxl sind später seine Gefährten gewesen und haben sein Werk ausbauen helfen; Ernst Cassirer ist durch ihn und seine Bibliothek zu höchst fruchtbaren und ergebnisreichen geschichts-

philosophischen Untersuchungen geführt worden[1]): die Entdeckung der symbolischen Formen haben wir der geistigen Zusammenarbeit beider Männer zu danken; ich selbst bin durch ihn von meinem ursprünglichen Arbeitsgebiet auf gewiß nicht ungefährliche, aber lockende und aussichtsreiche Bahnen abgelenkt worden. —

Damit aber kommen wir zu dem letzten Geheimnis seiner Persönlichkeit. Es ging von ihm ein Zauber aus, dem sich wohl niemand, der bis in seinen unmittelbaren Bannkreis vordrang, ganz entziehen konnte. Er konnte aristokratisch exklusiv, schroff und unduldsam bis zur Erbarmungslosigkeit und gelegentlich auch bis zur Ungerechtigkeit gegen Menschen sein, bei denen er irgend etwas Unechtes, Flattriges, Nicht-der-Sache-dienendes zu erkennen glaubte. Seine Korrespondenz war fast ausschließlich wissenschaftlichen Inhalts; Eilkarten im Lapidarstil heischten dringende Antwort; erfolgte nicht in Kürze die erwartete Auskunft, so kam energische Mahnung. Aller äußeren Sentimentalität abhold und sie bewußt und oft gewaltsam verdrängend, war er in innerster Seele allem Großen und Guten geöffnet. Wem er sein Vertrauen gab, wem er sich restlos schenkte, wem seine durch alle menschlichen Schalen, durch alle ihm so wohl vertrauten Masken dringenden wundervollen Augen einmal in die Seele geschaut und darin gültige Werte erkannt hatten, der stand unter dem Eindruck eines tief ernsten, schöpferischen, aus letzten Urgründen tiefster Menschlichkeit und Güte wirkenden Menschen. Das zeigte sich im täglichen Verkehr, der allerdings oft und besonders in den Zeiten wissenschaftlicher Produktion stark unter dem Zeichen wechselnder Stimmungen, eines unregelmäßigen Auf und Ab von Hochspannung und Erschlaffung stand und oft auch durch seine körperlichen Leiden gehemmt wurde; das zeigte sich noch viel mehr in gehobener Zeit, wenn er etwa auf Kongressen im Mittelpunkt einer geistigen Elite stand und sie durch die von ihm ausströmende geistige Kraft, durch sein sprühendes wissenschaftliches Temperament, durch das Elementare, oft wie Feuerspeiende seines Wesens in seinen Bann schlug. Dann konnte er einen strahlenden Glanz entfalten, der zugleich blendete und beglückte; dann

[1]) Vgl. vor allem sein Buch „Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance" (Studien der Bibliothek Warburg Bd. X).

formten sich ihm besonders leicht die Gedanken zu verblüffenden, oft paradoxen, stets ins Wesentliche durchstoßenden und den Kern der Dinge aus konventioneller Verschalung befreienden Aphorismen von erstaunlicher Prägnanz.[1]) Sein sprühender Witz, oft sarkastisch und mit brennender Schärfe menschliche Schwächen geißelnd, auch die eignen nicht schonend, war doch nie verletzend und artistisch; es brach sich in ihm vielmehr eine weltüberwindende Kraft des Humors Bahn, die ihn selbst auf den Irrfahrten im geistigen Dunkel, wenn auch mit tief melancholischen Untertönen, nie ganz verlassen hat. —

Das Gesamtwerk, das Warburg hinterlassen hat, ist, wie schon erwähnt, in seinem heutigen Zustand, was die wissenschaftlichen Leistungen angeht, unendlich verstreut und zum Teil schwer auffindbar. Ein Werk aber, dem sein ganzes Leben gedient hat und das als monumentum aere perennius ihn und seine Zeit zu überdauern bestimmt ist, ist die wissenschaftliche Arbeitsstätte, die er mit der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg in Hamburg geschaffen hat. Hervorgegangen aus seiner, dank der reichen ihm von seiner Familie zur Verfügung gestellten Mittel, rasch anwachsenden, zunächst seinen eigenen wissenschaftlichen Arbeiten dienenden Privatbücherei ist sie, als ihre Größe dem einzelnen über den Kopf wuchs und bei Warburg selbst sich immer klarer ein Gefühl der Verpflichtung gegenüber den Forderungen seiner Wissenschaft geltend machte, zu einer Familienstiftung umgebildet worden; sie besitzt seit mehreren Jahren ein eigenes Heim und bildet heute ein Zentrum des geistig-kulturellen Lebens der Hansestadt und weit darüber hinaus, da sie ihre Bestände — heute schon etwa 60000 Bände, darunter viele Seltenheiten und über 20000 Photographien — in liberalster Weise allen kulturwissenschaftlich Interessierten zur Verfügung stellt, ein unentbehrliches Hilfsmittel für ihre wissenschaftliche Arbeit. Die Vorträge, zu denen sie regelmäßig Gelehrte, nicht nur deutscher Zunge, einlädt[2]), neuerdings mehr als zu Anfang alljährlich um Aufhellung bestimm-

[1]) Sie sollen, mit ausgewählten Briefen zusammen, veröffentlicht werden.

[2]) Es seien hier nur die Namen von Wilamowitz, Norden, Goldschmidt, Reitzenstein, Lietzmann, Brandi, Noack, Mesnil unter vielen anderen genannt.

ter bedeutsamer Einzelprobleme gruppiert, die von der Bibliothek herausgegebenen, heute schon eine stattliche Serie bildenden größeren „Studien" sind seit acht Jahren zu einem unschätzbaren Vehikel wissenschaftlichen Fortschritts auf dem Gebiet der Kulturgeschichte im allgemeinen und des Fortlebens der Antike im besonderen geworden. Daneben wird ihre Aufgabe in den nächsten Jahren sein, das wissenschaftliche Werk Warburgs zu sammeln und zusammen mit einigen bisher ungedruckten Vorträgen in Buchform zu veröffentlichen. Diese Publikationen aber werden in demjenigen Werk gipfeln und ihre Krönung finden, das er während seines letzten Aufenthalts in seiner zweiten geistigen Heimat Italien mit einem heroischen letzten Aufschwung der aus dem Dunkel geretteten geistigen Kräfte weit gefördert hatte, dem Werk, in dem er all die zerstreuten Strahlen seines Schaffens wie in einem Brennpunkt zu vereinen sich mühte und das dennoch Fragment geblieben ist. Wohl liegt das Bildermaterial des großen Atlas, „Mnemosyne" betitelt, der in drei Bänden das Weiterleben der antiken Symbole bis in die neueste Zeit erläutern soll, von des Meisters Hand in jahrelanger Arbeit gesammelt und wieder und wieder gesichtet, im ganzen geordnet vor; wohl konnte der Textband noch bis etwa zu einem Viertel des Ganzen fertig gestellt werden: für den Rest gibt es nur eine schwer überblickbare Fülle zerstreuter Einzelnotizen, aus denen in Warburgs Sinne und in seiner Diktion einen zusammenhängenden Text zu gestalten eine völlig unlösbare Aufgabe erscheint. Man wird Warburgs langjährigen treuen Gehilfen Professor Saxl und Fräulein Dr. Bing dankbar sein müssen, wenn sie das mühsame Werk, in dem Zettellabyrinth sich zurecht zu finden und aus den disiecta membra wenigstens einen in sich zusammenhängenden und geschlossenen Kommentar zu dem Bildwerk zusammenzustellen, glücklich zu Ende führen können. Auch in dieser den schöpferischen Gedanken Warburgs nur unvollkommen wiedergebenden Form wird der Bilderatlas, wenn er, wie man hoffen darf, in etwa drei Jahren, vollendet vorliegt, ein Monumentalwerk deutscher wissenschaftlicher Methodik und Gründlichkeit, beide einem überragenden Geist dienstbar gemacht, darstellen, dem kaum eine andere Nation etwas Ähnliches wird zur Seite stellen können.

VERZEICHNIS DER SCHRIFTEN WARBURGS.

1. 1893: Ein italienischer Kaufmannssohn vor 50 Jahren. In „Hamburger Cholerabuch".

2. 1893: Sandro Botticellis „Geburt der Venus" und „Frühling". Eine Untersuchung über d. Vorstellung v. d. Antike i. d. ital. Frührenaissance.

3. 1895: I Costumi teatrali per gli intermezzi del 1589. I disegni di Bernardo Buontalenti e il libro di conti di Emilio de' Cavalieri. In: Atti dell' Accademia del R. Istituto Musicale di Firenze.

4. 1897: Amerikanische Chap-books. In: Pan, Lfg. 2, H. 4.

5. 1898: Sandro Botticelli. In: Das Museum, Jg. 3, H. 10.

6. 1899: Die Bilderchronik eines florentinischen Goldschmiedes. In: Allgemeine Zeitung, Beil. Nr. 2 v. 3. Jan. 1899.

6a. 1899: Andrea Castagno. In: Allgemeine Zeitung, Beil. Nr. 138.

7. 1902: Bildniskunst und florentinisches Bürgertum. 1. Domenico Ghirlandajo in Santa Trinità: Die Bildnisse des Lorenzo de' Medici u. s. Angehörigen. Leipzig.

8. 1902: Flandrische Kunst und florentinische Frührenaissance. In: Jahrbuch d. Kgl. Preuß. Kunstsammlungen. 1902.

9. 1903: Die Grablegung Rogers in den Uffizien. Ref. in: Kunstgeschichtl. Gesellschaft, Berlin. Sitzungsberichte 2, 1905.

10. 1904: Per un quadro fiorentino che manca all'esposizione dei primitivi francesi. In: Rivista d'arte. Anno 2, Nr. 5.

11. 1905: Austausch künstlerischer Kultur zwischen Norden und Süden im 15. Jh. Ref. in: Kunstgeschichtl. Gesellschaft. Sitzungsberichte 2.

12. 1905: Delle „Imprese Amorose" nelle più antiche incisioni fiorentine. In: Rivista d'arte. Anno 3.

13. 1905: Dürer und die italienische Antike. In: Verhandlungen d. 48. Vers. dt. Philologen u. Schulmänner in Hamburg.

14. 1907: Francesco Sassettis letztwillige Verfügung. In: Kunstwiss. Beiträge für Schmarsow. Leipzig.

15. 1907: Arbeitende Bauern auf burgundischen Teppichen. In: Zeitschr. f. bildende Kunst. N. F. Jg. 18.

16. 1908: Der Baubeginn d. Palazzo Medici. Ref. in: Mitteil. d. kunsthist. Instituts i. Florenz.

17. 1910: Die Wandbilderreihe i. Hamburg. Rathaussaale. In: Kunst u. Künstler, Jg. 8, H. 8.

18. 1911: Zwei Szenen aus König Maximilians Brügger Gefangenschaft auf einem Skizzenblatt d. sog. „Hausbuchmeister". In: Jahrbuch d. kgl. preuß. Kunstsammlungen. 1911.

19. 1911: Eine astronomische Himmelsdarstellung i. d. alten Sakristei v. S. Lorenzo in Florenz. In: Mitteil. d. kunsthist. Instituts i. Florenz, Bd. 2, H. 1.

20. 1912: Italienische Kunst und internationale Astrologie i. Palazzo Schifanoja in Ferrara. In: Atti del X. Congresso Intern. per la storia dell' arte, Roma.

21. 1912: Piero della Francescas Constantinschlacht i. d. Aquarellkopie d. Joh. Ant. Ramboux. Ebenda.

22. 1913: Luftschiff und Tauchboot i. d. mittelalterlichen Vorstellungswelt. In: Hamburger Fremdenblatt, Illustr. Rundschau Nr. 52.

23. 1914: Der Eintritt d. antikisierenden Idealstils i. d. Malerei d. Frührenaissance. In: Kunstchronik, N. F. Jg. 25.

24. 1918: Robert Münzel z. Gedächtnis. Hamburg 1918.

25. 1920: Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten. Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie d. Wiss. Phil. hist. Kl. Jg. 1926, Abh. 26.

26. 1924: Zum Vortrag v. Karl Reinhardt über „Ovids Metamorphosen".

27. 1926: Orientalisierende Astrologie. Vortrag, geh. a. d. Oriental.-Tag in Hamburg, 28. September 1926.

28. 1927: Über die kulturwissenschaftliche Bedeutung der Brüsseler Bildteppiche im Hauptkorridor der Uffizien für die Geschichte des europäischen Festwesens. Aus: Kunstchronik und Kunstliteratur, Beiblatt der Zeitschr. f. bildende Kunst 1927/28, H. 9.

29. 1927: Begrüßungsworte zur Eröffnung des Kunsthistorischen Instituts im Palazzo Gondagni zu Florenz am 15. Oktober 1927. Aus: Kunsthistorisches Institut in Florenz, Jahresbericht 1927/28.

30. 1928: Ernst Cassirer: Warum Hamburg den Philosophen Cassirer nicht verlieren darf. S. A. aus dem Hamburger Fremdenblatt Nr. 173 vom 23. Juni 1928.

Ferner zwei bisher unveröffentlichte umfangreiche Vorträge über:

31. „Die italienische Antike im Zeitalter Rembrandts", gehalten in d. Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg am 29. Mai 1926, und

32. „Die römische Antike in der Werkstatt Domenico Ghirlandajos", gehalten in der Bibliotheca Hertziana in Rom am 19. Januar 1929.

MONTAIGNE UND DIE NATUR.[1])

VON HERMANN GMELIN.

Wir dürfen bei Montaigne weder die festen Begriffe eines denkerischen Systems suchen noch den sinnbildlichen Ausdruck seiner Zeit in Gestaltungen dichterischer Einbildungskraft. Selbst die Darstellung der äußeren Welt ist bei ihm trotz seines wachen Auges nur wenig entwickelt. Alle seine Gedanken und Anschauungen kreisen um die eine Mitte seiner eigenen, unendlich regsamen Menschlichkeit, die ihm Repräsentantin der ganzen Menschheit ist.[2]) Sie und nur sie will er in seinem Werk, den Essays, darstellen, und die Essays bedeuten ihm zugleich Darstellung und Formung des eigenen Lebens. Er nennt sie ein „livre consubstantiel à son auteur".[3]) Damit kommt er von allen Franzosen der Lebensidee Goethes am nächsten. Die scheinbare und oft betonte Formlosigkeit seines Werkes untersteht dem lebendigen Gesetz seiner im Grunde zuchtvollen und adligen Natur. Und was er bei der Darstellung der Dinge an Konsequenz und Umfänglichkeit vermissen läßt, das wiegt er auf durch die Tiefe und Neuheit der Aspekte und durch die Darstellung seiner reichen Subjektivität.

Den Hintergrund für die Weltansicht Montaignes bildet das Gedicht des Lucrez, das die griechische Idee eines organischen Kosmos mit dem römischen Empfinden vom Wirken der Erd-

---

[1]) Öffentliche Probevorlesung, gehalten am 14. Juli 1930 zwecks Erlangung der Venia legendi an der Universität Leipzig. Zitiert wird nach der Ausgabe der Essais von H. Motheau und D. Jouaust, 7 Bde., Paris o. J. Vgl. durchgehend P. Villey, Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne, Thèse, 2 Bde., Paris 1908, besonders II, 207ff. und 375ff.; außerdem den Aufsatz von A. Tilley, „Follow Nature" in Studies in the French Renaissance, Cambridge 1922, und H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie I, Leipzig 1895, 26ff.

[2]) Livre III, Chap. 2 (Bd. V, 190). „Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition."

[3]) II, 18 (IV, 266), Zusatz von 1595. „Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait, livre consubstantiel à son auteur."

kräfte durchdringt. Zwar hat Montaigne nichts von dem auf das Geistige übertragenen römischen Eroberungswillen, der Lucrez beseelt[1]), aber er fühlt sich ihm verbunden in der Liebe zu der süßen Lebenslust, der „blanda voluptas", er entnimmt ihm das Bild der Natur als der allumfassenden gütigen Lebensspenderin: „cette grande image de notre mère nature en son entière majesté"[2]), die Vorstellung der Einheit alles Lebens und seines ewigen Werdens und Vergehens.[3]) Die aus Lucrez frei übertragene Rede der Natur am Ende des 20. Kapitels des ersten Buches dient noch der stoischen Gesinnung Montaignes, der Überwindung der Todesfurcht, aber mehr und mehr wendet er sich, entsprechend seinem eigenen heiteren und sinnenfreudigen Weltgefühl, dem Glauben an die allgütige Mutter Natur zu, und dessen Ausdruck ist immer wieder gespeist aus dem Pathos des Lucrez. Immer erscheint bei Montaigne als weltbewegende und herrschende Macht nicht Gott, sondern die Mutter Natur. Gott bleibt nach dem vorsichtigen formalen Vorbehalte der völligen Unterwerfung unter die Lehre der Kirche bei Montaigne fast ganz aus dem Spiel. Unter allen Religionen neigt er, auch darin Goethe ähnlich, am meisten dem Kultus der Sonne zu, „fils aîné de nature et le père du jour", wie er sie mit einem Ronsardzitat nennt.[4])

Ebensowenig wie mit dem Weltbild des Lucrez oder mit der christlichen Lehre hat Montaigne sich mit der äußeren Welt systematisch auseinandergesetzt. Sein Beobachtungsinteresse ist gering, sofern es nicht den Menschen betrifft. Daß es völlig fehle, kann man nicht behaupten. Es konnte sich nur in einem moralischen Werk, wie es die Essays sind, wenig anders als indirekt äußern. Schon die Zahl und Art der Vergleiche würde Montaignes offenen Sinn für die Vorgänge der Natur beweisen, wenn nicht auch gelegentliche unmittelbare Beobachtungen in den Essays und mehr noch in dem italienischen Tagebuch dafür zeugten. So macht er

[1]) Lib. II, Eingang: „Nocteis atque dies niti, praestante labore Ad summas emergere opes, rerumque potiri."

[2]) I, 26 (II, 41).

[3]) Vgl. I, 20 (I, 127), wo Montaigne Lucrez II, 78 zitiert:
„Et, quasi cursores, vitaï lampada tradunt."

[4]) Vgl. I, 32 (II, 149) und II, 12 (IV, 7f.): „Je me fusse, ce me semble, plus volontiers attaché a ceux qui adoraient le soleil." Dann das Zitat aus Ronsards „Remontrances de la France".

gelegentlich, wie er von den Indianern spricht, einen geographischen Exkurs und ergänzt ihn durch eigene geologische Beobachtungen über den Lauf der Dordogne oder den Strand von Médoc, wobei er bezeichnenderweise die Erde mit dem menschlichen Körper in Parallele setzt.[1]) Der große Exkurs über die Tierwelt in der Apologie de Raimond Sebond[2]) ist nicht ohne lebendige Vorstellung der Tiere denkbar, wenn auch die meisten Beispiele aus der Literatur entnommen sind, aus Plutarchs Industria animalium und Aelians Natura animalium. Sie übertragen die Freude Montaignes am Individuellen und Psychologischen der menschlichen Gesellschaft auf die Tierwelt, mit dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit zu einer großen, unendlich abgestuften und mannigfaltigen Gesellschaft. Der Gesichtspunkt ist ein ausgesprochen sittengeschichtlicher: es interessieren ihn hervorragende Eigenschaften von Tieren, ihre Kampfgewohnheiten, Sprache, Liebe, Gelehrigkeit, Dankbarkeit usf.

Montaigne hat den Naturwissenschaften zwar nicht in stofflicher, aber in methodischer Hinsicht gedient. Seine psychologischen Beobachtungsgewohnheiten und seine Freude an der Mannigfaltigkeit der menschlichen Seelenregungen und Sitten gibt ihm eine ganz andere Freiheit gegenüber den Vorgängen der Natur, als sie der Dogmatismus der scholastischen Naturwissenschaft haben konnte. Wie er sich im Psychischen gerade für das Seltene und Außerordentliche interessiert, nicht nur für das, was sich ereignet hat, sondern auch für das, was erzählt wird, was sich ereignen kann, so überträgt er die Vorstellung eines unendlichen Bereichs der Möglichkeiten, die er in der „humaine capacité“[3]) findet, auf die gesamte Natur und wendet sich damit gegen die überlieferten Prinzipien der deduktiven Methode. Dieser aus dem Psychischen hergeleitete Relativismus wird verstärkt durch Montaignes Skeptizismus, der sich besonders unter dem Einfluß des Sextus Empiricus und des Agrippa von Nettesheim in der Apologie de Raimond Sebond zeigt, aber dann auch stark auf seine ganze Denkweise abgefärbt hat. Die Betrachtung der zahllosen Widersprüche in den Lehren der Philosophen und Forscher[4]) und der Zweifel an der Zuverlässigkeit, ja selbst an der Vollzähligkeit

[1]) I, 31 (II, 128). [2]) II, 12 (III, 197—250). [3]) I, 21 (I, 147).
[4]) Bezeichnend dafür ist seine Stellung zu Kopernicus: II, 12 (IV, 105).

der menschlichen Sinne, führt ihn zur Verachtung der Prinzipien. Aus seinem gesunden Menschenverstand bekennt er sich zur experimentellen Methode: „j'aime mieux suivre les effets que la raison."[1]) Unter ständigem Versuchen kann er sich die allmähliche Entwicklung einer Wissenschaft denken und gebraucht dafür den allerdings höchst unwissenschaftlichen, von Donat für die Dichtweise Vergils geprägten Vergleich von der Bärin, die ihre Jungen durch Lecken formt.[2])

Wie die Vorstellung von der unberechenbaren Mannigfaltigkeit der menschlichen Natur, so hat Montaigne auch das eigene Gefühl eines stetig aus einer Quelle fließenden, ewig sich wandelnden Lebens auf den Kosmos übertragen. Er empfindet den Antrieb der Natur, die uns, mehr um unser Handeln als um unser Wissen bekümmert, immer der Zukunft entgegentreibt.[3]) „Ich male nicht das Sein, sondern den Übergang." Die Dinge stürzen wie trunken dahin, und unser Wissen kann das wenigste fassen. „Le monde n'est qu'un branloire perenne ... cette même image du monde qui coule ... une perpétuelle vicissitude de formes ..." Es ist der Kampf eines formenfeindlichen Denkens gegen Aristoteles.[4]) So hat Montaigne nicht nur die experimentelle Methode Bacons vorbereitet, sondern enthält auch schon im Keim die Philosophie eines Bergson.

Bedeutsamer als das Bild des Kosmos und das Bewußtsein eines stetigen Lebensablaufs ist bei Montaigne der Begriff der Natur als einer freien Ordnung der physischen und sittlichen Welt. Der stoisch-epikuräische, von der Renaissance aufgenommene Leitspruch „suivre nature" ist für Montaigne nicht nur eine Doktrin, sondern eine Lebensgewohnheit, die alle Fasern seiner eigenen Existenz durchdringt und in seinen Betrachtungen über das körperliche wie das staatliche Leben immer wiederkehrt. Freilich ist auch dieser Begriff der Natur, besser gesagt des Natürlichen, kein systematisch durchgeführter Begriff, sondern ein sehr schwankendes und beziehungsvolles heuristisches Prinzip. Man muß die eigene glückliche Natur Montaignes, seine freie Erziehung, seine behag-

[1]) II, 12 (IV, 107), mit einer skeptischen Wendung gegen Paracelsus.
[2]) II, 12 (IV, 86). [3]) I, 3 (I, 14).
[4]) Vgl. besonders III, 2 (V, 189); III, 5 (VI, 5); III, 6 (VI, 58). Gegen Aristoteles: II, 12 (IV, 50) und III, 5 (VI, 5).

liche Lebensführung und seine geistige Freiheit gegenüber allen Lehrmeinungen bedenken, um seinen Glauben an die Güte und Weisheit der Mutter Natur zu verstehen und seine immer wiederkehrenden Mahnungen, sich ihr allein anzuvertrauen. Hierin, in der Freiheit, allen seinen natürlichen Regungen zu folgen, will er sogar noch über seinen Meister Sokrates hinausgehen, und schon in seiner stoischen Periode scheint es ihm lächerlich und widernatürlich, das Leben gering zu achten.[1])

Was nun im einzelnen die Forderungen der Natur seien, darin schwanken und widersprechen sich die Aussagen Montaignes.[2]) In seiner stoischen Periode hält er sie der Zustimmung der „raison" für bedürftig.[3]) Später fällt diese mit der Natur zusammen[4]), und endlich wird aus dem Skeptizismus gegen den menschlichen Geist ein Pessimismus, der dessen Äußerungen als künstliche Verunstaltungen der natürlichen Dinge verurteilt.[5]) In diesem Sinne hat Montaigne die Begriffe Natur und Kunst immer wieder einander gegenübergestellt. Ähnlich wird die Gewohnheit bald als in der Natur beschlossen, bald als eine geduldete zweite Natur, bald als naturwidrig betrachtet.[6]) Im ganzen zeigt Montaigne einen freudigen Optimismus gegenüber der universalen Ordnung der Natur, dagegen einen gewissen Pessimismus für den darin beschlossenen, aber durch Gewohnheit abgewichenen Kreis des Menschlichen; dieser wird indes trotzdem bejaht und auf das Sittliche hin orientiert: auch die „vertu" ist ihm ein Erzeugnis der Natur.

Am ausführlichsten zeigt sich Montaignes Auffassung einer natürlichen Ordnung in der Beurteilung des staatlichen Lebens. Er gibt zu, daß es natürliche Gesetze gebe, aber er sieht deren Wesen

[1]) III, 12 (VI, 305). „J'ai pris, comme j'ai dit ailleurs, bien simplement et cruement pour mon regard ce précepte ancien: que nous ne saurions faillir à suivre nature; que le souverain précepte, c'est de se conformer à elle. Je n'ai pas corrigé, comme Socrates, par institution et force de la raison, mes complexions naturelles, et n'ai aucunement troublé par art mon inclination. Je me laisse aller comme je suis venu, je ne combats rien, mes deux maitresses pièces vivent de leur grâce en paix et bon accord; mais le lait de ma nourrice a été, Dieu merci! mediocrement sain et temperé." Außerdem II, 3 (III, 31).

[2]) Villey a. a. O., 228ff., unterscheidet drei Naturbegriffe bei Montaigne: 1. Natur als Zustand der Unkultur; 2. Natur gleich Tradition; 3. Natur als die gesamte Wirklichkeit. [3]) II, 8 (III,81 und 104).

[4]) II, 12 (IV, 28). [5]) Z. B. III, 10 (VI, 224).

[6]) Vgl. z. B. II, 30 (V, 33); III, 9 (VI, 138); III, 10 (VI, 225).

darin, daß sie allgemein und unanfechtbar seien, und spottet deshalb über den Streit um die sogenannten natürlichen Gesetze. Einmal fällt ihm das natürliche Gesetz mit den Forderungen des tierischen Instinkts zusammen, ein andermal stellt er, ganz im platonischen Sinn, eine „justice en soi, naturelle et universelle" auf, und natürlich wird ihm gleichbedeutend mit ideell.[1]) So unterscheidet er in einzelnen Fällen Gebote persönlicher Treue und öffentlichen Rechts oder die Forderungen des Rechts von denen staatlicher Notwendigkeit.[2]) Auch im Rechtswesen sieht er vor allem die unendliche Mannigfaltigkeit des Lebens, der nicht eine Vermehrung der Gesetze gerecht werden kann. Am wünschenswertesten scheinen ihm möglichst wenige, einfache und allgemeine Gesetze, und besser noch scheint es ihm, ganz ohne Gesetze, nur der Natur folgend, zu leben, wie die Menschen des goldenen Zeitalters oder wie einige wilde Völkerschaften.[3]) Montaigne begeistert sich für die Völker Amerikas und möchte unter ihnen leben „sous la douce liberté des premiers lois de nature".[4]) Von den Sitten brasilianischer Stämme gibt er eine ausführliche Schilderung, meist nach den Aussagen eines Dieners, der zehn Jahre unter ihnen gelebt hatte.[5]) Unserer durch die Künste des menschlichen Geistes entarteten Welt stellt er diesen „monde enfant" gegenüber. Er rühmt den natürlichen Reichtum ihres Landes, die Mäßigkeit ihrer Begierden, ihre einfachen Sitten, ihren brüderlichen Zusammenhalt und vor allem den Edelmut ihrer Kriegsgebräuche, worin er sie den größten Beispielen der Antike vergleicht.[6]) Der Exkurs ist eine Hauptquelle für Rousseau geworden. Jedoch für Montaigne bringt er nur die Freude an dem fremden, ungewohnten, bunten Leben, das psychologische Interesse an einer ganz besonderen Art kindlich heiterer, ungebundener und spannungsloser Seelen zum Ausdruck[7]); er bedeutet keine Setzung einer staatlichen Norm. So kann er wohl den Abschnitt mit einem schalkhaften Ausfall gegen die Beschränktheit seiner Landsleute beschließen, indem er mit komischer Entrüstung ausruft: „Tout cela ne va pas trop mal;

[1]) III, 1 (V, 176), indem er Cicero de officiis III, 17 zitiert: „Veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbra et imaginibus utimur."
[2]) Ebenda (V, 180). [3]) III, 13 (VII, 4). [4]) Au Lecteur (I, 2).
[5]) I, 31 (II, 131—148). [6]) III, 6 (VI, 60). [7]) II, 12 (III, 265).

mais quoi! Ils ne portent point de haut-de-chausses." Montaigne will höchstens den Wert der bestehenden Einrichtungen relativieren, nicht sie reformieren. Wohl sagt er: „Nature nous a mis au monde libres et deliés", und ihm selbst scheint nicht nur im persönlichen, sondern auch im staatlichen Leben der Zustand der Freiheit der wünschenswerteste, aber die Frage nach der Staatsform, Republik und Monarchie, ist für ihn durch die Wirklichkeit gelöst: jedem Lande erscheint seine Verfassung als die natürliche.[1]) Auch er gebraucht gelegentlich den geläufigen Vergleich des Staates mit dem menschlichen Körper, und gerade seine organische Anschauung macht ihn konservativ.[2]) Die beste Ordnung für jedes Volk ist ihm diejenige, unter der es sich erhalten hat.[3]) Wie eine Warnung vor den Folgerungen Rousseaus erscheint es, wenn Montaigne auf das natürliche Wachstum der Gesetze hinweist: „les lois prennent leur autorité de la possession et de l'usage; il est dangereux de les ramener à leur naissance: elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos rivières: suivez-les contremont, ce n'est qu'un petit surjon d'eau à peine reconnaissable."[4]) Er weiß, daß der Gesetzgeber die Menschen in bestimmten Gewohnheiten und Ordnungen vorfindet und nicht erst erzeugen kann. Deshalb erkennt er den Wert des Gewordenen an und sieht die Entartung des menschlichen Geistes ebensosehr in den Übergriffen gegen die Satzung wie gegen die Natur.

Montaigne sieht den Menschen beschlossen in der Natur, als ein Gewächs, wie Bäume und Kräuter; Leib und Seele, Glauben und Meinungen der Menschen hängen ab von ihrem Boden, von Luft und Klima und haben ihre Jahreszeiten, ihre Geburt und ihren Tod; selbst die Geister sind fruchtbar oder unfruchtbar wie unsere Felder.[5]) Nachdrücklich weist er den Menschen auf dieses Erdenleben, wo er sich allein zu bewähren habe. Wie er ausführlich die Seelenlehren der Antike darlegt, scheint er insgeheim der epikuräischen Lehre des Lucrez anzuhängen, trotz dem äußerlichen Bekenntnis zur christlichen Unsterblichkeitslehre, die er ausdrücklich als unbeweisbar, nur von Gott geoffenbart, aber weder der Natur noch der Vernunft gemäß erklärt.[6]) Brüderliche Sym-

[1]) I, 23 (I, 162). [2]) I, 23 (I, 173); II, 23 (IV, 290f.).
[3]) III, 9 (VI, 139). [4]) II, 12 (IV, 129).
[5]) Vgl. die beredte Stelle II, 12 (IV, 115). [6]) II, 12 (IV, 54—79).

pathie soll den Menschen mit den Tieren und selbst mit den Bäumen verbinden.[1]) Die pathetische Klage des Lucrez über die Preisgabe des Menschen durch die Natur weist Montaigne zurück: „Nous ne sommes ni au-dessus ni au-dessous du reste".[2]) Was den Menschen über die Tiere zu erheben scheint, eine größere Freiheit des Handelns und der Einbildungskraft, ist nur eine Quelle von Übeln; der Mensch wird von maßlosen Begierden gepeinigt und hat die wertvollsten Geschenke der Natur verloren, vor allem die Gesundheit. Wenn eins den Menschen vor den Tieren auszeichnet, so ist es nicht Vernunft und Seele, sondern seine menschliche Gestalt: der Mensch als das schönste Tier. Der höchste Wert ist ihm nicht Wissen, sondern Leben. Er legt das schönste Bekenntnis zur Erdenfrömmigkeit der Renaissance ab: „Si j'avais à revivre, je revivrais comme j'ai vécu . . . C'est une des principales obligations que j'aie à ma fortune que le cours de mon état corporel ait été conduit chaque chose en sa saison; j'en ai vu l'herbe et les fleurs, et le fruit, et en vois la sécheresse: heureusement, puisque c'est naturellement."[3]) Die Natur ist ihm wesentlich im Menschen erschienen, und der Mensch war ihm ein leiblich-geistiges Gewächs der Natur.

Montaigne hat eine primitiv einfache, von dem Optimismus eines gesunden körperlichen Lebensgefühls getragene Vorstellung vom menschlichen Organismus. War er doch in seiner Jugend von ausnehmender Kraft und Frische und, abgesehen von seinem Nierenleiden, sein Leben lang ein gesunder Mensch, ein unermüdlicher Reiter, der ohne ein Wort der Beschwerde, vielmehr im Vollgenuß der Landschaft zweimal die winterlichen Alpen überqueren konnte. Er hätte zu einem Pantagruel getaugt, wenn er nicht als zuchtvoller Mensch alles Übermaß, zumal im Essen und Trinken, als widernatürlich verabscheut hätte.[4]) Den stärksten Ausdruck findet sein Naturoptimismus in seiner Kritik an der Heilkunst. Er erzählt, die Abneigung gegen sie sei schon seit mehreren Generationen in seiner Familie erblich, und seinen Vater habe schon der Anblick der Drogen mit Abscheu erfüllt. Immer

[1]) Über das Verhältnis des Menschen zu den Tieren vgl. II, 11 (III, 165ff.) und III, 12 (VI, 288ff.).

[2]) Lucrez V, 223, zitiert II, 12 (III, 200).

[3]) III, 2 (V, 209), Zusatz von 1595. [4]) II, 2 (III, 16ff.)

wieder drückt er seine Verachtung für die Ärzte und die Eitelkeit ihrer Kunst aus. Man kann sich denken, welche Angriffspunkte der damalige Zustand der Medizin einem solch freien und gesunden Geiste wie Montaigne geben mußte. Er liebte es, nach einer überstandenen Krankheit die Ärzte, die er vorher nicht zugelassen, zu rufen und sich an dem Widerspruch ihrer Ratschläge zu ergötzen. Seine eigene Meinung war, daß man die Natur walten lassen müsse, daß man nichts Außerordentliches anwenden dürfe, daß alles schädlich sei, was schlecht schmecke, und nichts schade, was man mit Hunger und Freude tue. Als einziges Mittel hat er die Bäder anerkannt, denn sie sind natürlich und einfach, und er hält baden allgemein für gesund. Montaigne geht in seiner organischen Anschauung sogar so weit, daß er den Krankheiten selbst Gestalt und Grenzen, Leben und Tod zuschreibt. Man muß ihnen freien Durchzug gewähren und sie lieber mit Höflichkeit als mit Widerstand behandeln.[1]) Er bezweifelt nicht, daß die mächtige und reiche Natur noch Mittel für eine künstliche Behandlung der Krankheiten bergen könne, aber er fand noch keinen experimentellen Anhalt in der damaligen Medizin, ihren Formelkram konnte er nur zu den falschen, künstlichen Erfindungen des menschlichen Geistes rechnen und ihr seinen gesunden Instinkt und seinen gesunden Verstand entgegensetzen: „Faites ordonner une purgation à votre cervelle, elle sera mieux employée qu'à votre estomac."[2])

Nicht weniger als der körperliche Organismus ist der geistige Mensch für Montaigne ein Gewächs der Natur. Natur ist ihm die Spenderin aller leiblichen und geistigen Gaben; Hoffnung, Geduld und Mut sind ihre Werke, und wie im Leiblichen, so ist sie auch im Sittlichen für unsere Leidenschaften der beste Arzt durch ihre Unbeständigkeit. Das höchste Ziel, das sie im Menschen erreichen will, ist die „vertu".[3]) Große Menschen sind für Montaigne schöne und reiche Naturen, mannigfaltige und biegsame Seelen, Seelen von reicher Zusammensetzung: solche nennt er „Ames bien

[1]) III, 13 (VII, 38ff.). Ebda. 43: „Laissons faire un peu à nature, elle entend mieux ses affaires que nous . . . J'ai laissé envieillir et mourir en moi, de mort naturelle, des rhumes, défluxions goutteuses, relaxation, battement de cœur, micraines et autres accidents."

[2]) II, 37 (V, 129). [3]) I, 37 (II, 170), über Cato.

nées."[1]) Bei der Beurteilung kommt es ihm nicht auf einzelne schöne Seiten an, wie Geist, Herz, Geschicklichkeit, Gewissenhaftigkeit, Sprache oder Wissen, sondern auf die Gesamtheit der „parties naturelles de l'âme".[2]) Der natürliche Reichtum der Seelen macht ihren Wert aus: „Un honnête homme, c'est un homme mêlé."[3]) Montaigne sieht die Seele als einen vielfach zusammengesetzten und bewegten Organismus, in dem, wie im Körper die „humeurs", die Leidenschaften sich streiten; dabei kommt er schon auf den Begriff der „maîtresse qualité".[4]) In diesem inneren Widerstreit wie im äußeren Kampfe erwächst die „vertu", die für Montaigne wesentlich eine Kraft der Seele ist.[5]) Die natürliche, organische Anschauung des geistigen Menschen spricht sich in allen Zügen von Montaignes Selbstbeobachtung aus. Als Beispiel sei nur angeführt, was er über sein Verhältnis zur Dichtung sagt: „Dès ma première enfance la poésie a eu cela, de me transpercer et me transporter: mais ce ressentiment bien vif, qui est naturellement en moi, a été diversement manié par diversité de formes, non tant plus hautes et plus basses, car c'étaient toujours des plus hautes en chaque espèce, comme différentes en couleurs: premièrement, une fluidité gaie et ingénieuse; depuis, une subtilité aiguë et relevée; enfin, une force mûre et constante. L'exemple le dira mieux: Ovide, Lucain, Vergile."[6]) So führt ihn die organische Anschauung zu einer geschichtlichen Betrachtung seines eigenen Geistes.

---

[1]) III, 3 (V, 212) Cato: „Les plus belles âmes sont celles qui ont plus de variété et de souplesse." Ebda. 223: „une belle âme." II, 17 (IV, 256ff.). Étienne de la Boëtie: „une âme pleine." III, 1 (V, 185) Epaminondas: „une âme de riche composition." II, 33 (V, 68) Caesar: „Le plus beau et le plus riche naturel qui fût onques." II, 11 (III, 152) Socrates und Cato: „Une belle et riche nature."

[2]) Vgl. II, 17 (IV, 257ff.), über Étienne de la Boëtie. Auch ebda. 256: „ces riches âmes du temps passé."

[3]) III, 9 (VI, 189).

[4]) I, 38 (II, 173): „Tout ainsi qu'en nos corps ils disent qu'il y a une assemblée de diverses humeurs, desquelles celle-là est maîtresse qui commande le plus ordinairement en nous, selon nos complexions; aussi, en nos âmes, bien qu'il y ait divers mouvements qui l'agitent, si faut-il qu'il y en ait un à qui le champ demeure . . ." Und III, 9 (VI, 199), Zusatz von 1595: „La liberté et l'oisiveté qui sont mes maîtresses qualités . . ."

[5]) II, 11 (III, 145), und I, 1 (I, 6), wo „vertu" später durch „vigueur" ersetzt wird.

[6]) I, 37 (II, 171), Zusatz von 1595.

Ebenso bestimmt sie seine pädagogischen Gedankengänge.[1]) Montaigne, der selbst die denkbar freieste Erziehung genossen hatte, betrachtete den Zögling als ein lebendiges Gewächs der Natur, dessen natürliche Neigungen durch Anreiz zu entwickeln sind. Der Erzieher soll lieber ein guter als ein voller Kopf sein, er soll den Verstand, nicht nur das Gedächtnis in Tätigkeit setzen und mehr Neigung als Achtung für die „vertu" wecken. Die besten Erziehungsmittel sind ihm Verkehr und Reisen: „Pour frotter et limer notre cervelle contre celle d'autrui." Es ist das Ideal einer individuellen, allseitigen, organischen Bildung. Jeder Zwang wird abgelehnt, damit sich die „inclinations naturelles" frei und voll entfalten können. Montaigne weiß aus Erfahrung, daß die Natur ohne Freude und Freiheit nichts schaffen kann, und die freiesten Bewegungen der Seele sind ihm die schönsten; sie sind ihm der reinste Ausdruck einer „nature bien née".[2])

Da für Montaigne der Mensch ein Ganzes, eine geistig-leibliche organische Einheit ist[3]), so hat er ein besonderes Interesse für alle Phänomene der Grenzbereiche zwischen Seele und Leib, für das Verhältnis von Körper und Geist, für die Empfindungen in Wollust, Zeugung und Tod. Das Ziel des Menschen ist ihm, möglichst angenehm durch das Leben dahinzugleiten und von seinen Freuden nicht zu wenig zu genießen und nicht zu viel.[4]) In seinem optimistischen, weltfreudigen Lebensgefühl fällt ihm die „vertu" selbst mit der Lust zusammen: „La vertu est qualité plaisante et voluptueuse."[5]) Immer wieder preist Montaigne die „voluptés naturelles", aber auch die „vertu" als ihre frohe, ordnende Helferin, die „Mère nourrice des plaisirs humains". So hat er die

[1]) Vgl. besonders I, 26 (II, 20—75). De l'institution des enfants. „Son institution, son travail et étude ne vise qu'à le former."

[2]) III, 3 (V, 215): „Les moins tendus et plus naturelles allures de notre âme sont les plus belles; les meilleures occupations, les moins efforcées"; auch I, 26 (II, 54).

[3]) III, 5 (VI, 35) „Il n'y a rien en nous, pendant cette prison terrestre, purement ni corporel ni spirituel"; und I, 26 (II, 53): „Ce n'est pas une âme, ce n'est pas un corps qu'on dresse, c'est un homme; il n'en faut pas faire à deux."

[4]) I, 20 (I, 110) „bien vivre et à notre aise". III, 10 (VI, 216): „Il y a tant de mauvais pas que, pour le plus sûr, il faut un peu légèrement et superficiellement couler ce monde." Ebda. 245: „Je loue une vie glissante."

[5]) III, 5, (V, 254).

„vertu" in der beredtesten Stelle seiner Essays mit begeisterten Worten gepriesen und sie einer fruchtbaren, lieblichen Landschaft verglichen, die zugleich sein Landschaftsgefühl kennzeichnet: „La vertu, qui n'est pas, comme dit l'école, plantée à la tête d'un mont coupé, raboteux et inaccessible. Ceux qui l'ont approchée la tiennent, au rebours, logée dans une belle plaine fertile et fleurissante, d'où elle voit bien sous soi toutes choses: mais si peut-on y arriver, qui en sait l'adresse, par des routes ombrageuses, gazonnées et doux fleurantes, plaisamment et d'une pente facile et polie, comme celle des voûtes célestes . . . cette vertu suprème, belle, triomphante, amoureuse, délicieuse, pareillement et courageuse, ennemie professe et irréconciliable d'aigreur, de déplaisir, de crainte et de contrainte, ayant pour guide nature, fortune et volupté pour campagnes . . . elle sait être riche, et puissante, et savante, et coucher en des matelats musqués; elle aime la vie, elle aime la beauté, la gloire et la santé . . ."[1]) Montaigne gibt sich trotz der Einsicht in die krankhafte Unersättlichkeit des menschlichen Geistes den gegenwärtigen Freuden der Phantasie und des Leibes hin, sie sind ihm „intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuelles".[2]) Interessant in dieser Hinsicht sind die Gedankengänge, die er an die Erklärung des Schmerzes anknüpft.[3]) Schmerz und Lust werden durch die Spitze unseres Geistes, „la pointe de notre esprit", verschärft, die Tiere halten ihn verschnallt „sous boucle", und wir befänden uns besser, wenn wir auch wie sie unseren Leibern ihre eigene Jurisdiktion ließen. Da wir uns aber nun einmal von den Regeln der Natur entfernt haben, wollen wir unsere Phantasie wenigstens zum Angenehmen wenden. „C'est bien raison, comme ils disent, que le corps ne suive point ses appétits au dommage de l'esprit; mais pourquoi n'est-ce pas aussi raison que l'esprit ne suive pas les siens au dommage du corps?"[4]) Die Seele soll an den natürlichen Freuden teilnehmen und „s'y complaire conjugalement".[5])

Die Anschauung von der Verwachsenheit von Leib und Seele spricht sich in der natürlichen Ansicht seelischer Vorgänge

[1]) I, 26 (II, 47ff.), Zusatz von 1595.
[2]) III, 13 (VII, 76), Zusatz von 1595.
[3]) I, 14 (I, 74), Zusatz von 1595. [4]) III, 5 (VI, 36), Zusatz von 1595.
[5]) III, 13 (VII, 83), und ausführlicher II, 17 (IV, 222).

ebenso sehr aus wie in der seelischen Deutung natürlicher Dinge. „Nous appelons sagesse la difficulté de nos humeurs, le dégoût des choses présentes . . . Elle nous attache plus de rides en l'esprit qu'au visage; et ne se voit point d'âmes, ou fort rares, qui en viellissant ne sentent à l'aigre et au moisi."[1]) Dieses Ineinanderschauen von natürlichem und seelischem Vorgang gibt seinen psychologischen Beobachtungen und seiner ganzen Sprache ihre große Anschaulichkeit. Umgekehrt liebt er es, etwa Beispiele von Hypnose aufzuzählen oder wunderbare Verwandlungen, wie er sie bei Plinius fand, auch wohl selbst sich erzählen ließ, seelisch zu deuten als eine Folge der „force de l'imagination".[2]) Er erkennt die Bedingtheit des Geistes durch den Körper und fordert als erste Voraussetzung für den Gelehrten eine starke Natur.[3]) Von der Liebe hat Montaigne die heitere und sinnliche Auffassung der Romanen und wendet sich gegen den entwurzelten Platonismus der italienischen Renaissance.[4]) Die Zeugung ist ihm ein Wunder der Natur, indem sich willkürliche und unwillkürliche, tierische und göttliche Triebe kreuzen.[5]) Am meisten interessiert ihn der Tod als ein gemeinsames Phänomen von Leib und Seele, „le sentiment du corps se mêlant à celui de l'âme".[6]) Er selbst hat einmal bei einem Sturz vom Pferde das Nahen des Todes gekostet.[7]) In dem Kapitel „De juger de la mort d'autrui" hat er, noch im stoischen Sinn, die ethische Haltung im Tode geprüft und den des Cato am höchsten gestellt, weil das Versagen des ersten Stoßes ihn zu einer höchsten Willenstrennung zwang. Während er hier die „morts étudiées et digérées", die sanft wie zum Schlummer herüberführen, gering achtet, hat er später noch einmal die verschiedenen Todesarten verglichen und die bequemeren gerühmt, allmähliche Schwächung oder von den schnellen lieber den Becher des Sokrates als das Schwert des Cato. Den Tod seines Freundes La Boëtie hat er in allen Phasen beobachtet und in einem Brief an seinen Vater beschrieben.[8]) Beim Herannahen des Alters macht

[1]) III, 2 (V, 210f.) [2]) I, 21 (I, 135—145). [3]) III, 8 (VI, 98).

[4]) III, 5 (VI, 32ff.): „L'amour est une agitation éveillée, vive et gaie . . . elle n'est nuisible qu'aux fols." Vgl. auch III, 5 (VI, 9).

[5]) Ausführliche Betrachtungen darüber besonders I, 21 (I, 137ff.), II, 37 (V, 120), III, 5 (VI, 11).

[6]) Vgl. besonders II, 13: „De juger de la mort d'autrui" und III, 9 (VI, 162ff.) [7]) II, 6 (III, 60). [8]) VII, 253ff.

er sich immer mehr mit dem Tode vertraut, er erwartet ihn oft mit einer gewissen Freude, malt sich ihn aus in seiner merkwürdig geistig-sinnlichen Sprache: „Je me plonge, la tête baissée, stupidement dans la mort, sans la considérer et reconnaître, comme dans une profondeur muette et obscure qui m'engloutit tout d'un saut et m'accable en un instant d'un puissant sommeil plein d'insipidité et d'indolence. J'entre en confidance avec le mourir. Je m'enveloppe et me tapis en cet orage, qui me doit aveugler et ravir de furie, d'une charge prompte et insensible."[1]) Endlich erscheint ihm auch der Tod, wie die Krankheiten, unter dem Bilde des Organischen. Er betrachtet Bildnisse aus seinen verschiedenen Lebensaltern und findet, wie der Tod sich überall unserem Leben vermischt. Das Leben mit künstlichen Mitteln zu verlängern, wenn es uns verlassen will, scheint ihm nun eine Verfehlung gegen den Gang der Natur.[2])

Die lebendige Anschauung von dem organischen Ablauf alles Lebens und von dem innigen Zusammenhang aller geistigen und natürlichen Dinge bringt es mit sich, daß die Sprache Montaignes durch und durch getränkt ist mit Metaphern und Vergleichen aus dem Bereich der organischen und der unorganischen Natur. „Les formes de parler, comme les herbes, s'ammendent et se fortifient en les transplantant." „Agrandir et enfler par le vent de mon imagination." „Je me sens fumer en l'âme parfois aucunes tentations vers l'ambition."[3]) Am häufigsten unter den Elementen erscheint das Wasser, denn unter dessen Bild erscheint Montaigne der Ablauf der Welt selbst: „couler ce monde," „le savoir qui nage en la superficie de leur cervelle"[4]) und ähnliche. Aus der Tierwelt erscheinen zwar viele selbständige Beispiele, aber wenig Vergleiche. Am allerhäufigsten hat Montaigne seine Bilder von dem menschlichen Körper genommen: „le vice comme une ulcère", „consolider la plaie qui aurait percé mon âme", „que nous sert-il l'avoir la panse pleine de viande si elle ne se digère" usw. Die Verben „nourrir, mordre, ronger, savourer, ruminer" und vor

[1]) III, 9 (VI, 162). [2]) III, 13 (VII, 67f.).

[3]) Vgl. besonders II, 4 (III, 45): „Amyot . . . ayant par longue conversation planté vivement dans son âme une générale idée de celle de Plutarque. Außerdem II, 10 (III, 122ff.), III, 5 (VI, 2ff.) u. a.

[4]) Auch einmal falsch gebraucht I, 10 (I, 49).

allem „digérer" kehren am häufigsten wieder als Ausdruck geistiger Vorgänge.[1]) Endlich liebt es Montaigne, gelegentlich die seelisch-leiblichen Zusammenhänge überraschend zu beleuchten durch Vergleiche wie diesen: „l'autre à souvent la pierre en l'âme avant qu'il l'ait aux reins." Alle diese Metaphern und Vergleiche aus dem Bereiche der Natur dienen der Darstellung und Veranschaulichung des von Montaigne zum ersten Male in solcher Mannigfaltigkeit gesehenen psychischen Lebens. Sie führen ihn zu einer Ausdrucksfähigkeit und Anschaulichkeit der Sprache, die kaum vor ihm erreicht war, und in der es scheint, als habe sich die ganze reiche, in der Renaissance erwachte Naturanschauung in die Sprache verschlagen.

Was indes Montaigne auch in direkter Beschreibung, insbesondere von Landschaften, vermochte, wenn er sich dazu veranlaßt fand, das enthüllt uns das Tagebuch seiner italienischen Reise.[2]) Er ist zwar kein unbedingter Augenmensch: wenn er zu wählen hätte, so würde er lieber das Gesicht opfern als Gehör oder Sprache[3]); aber wenn sein Sinn für die freie Natur, für Gärten und Landschaften nicht schon vorher entwickelt war, so hat ihn gewiß seine Reise über die Alpen und sein Aufenthalt in Italien geweckt. Mit Freuden überquert er die winterlichen Alpen und diktiert seinem Sekretär neben den Bemerkungen über Volk und Sitten, Straßen und Gasthäuser, einige treffende Schilderungen von Alpenlandschaften, aus der Gegend des Walchensees, aus dem Inntal, aus der Nähe des Brennerpasses und aus Brixen. Sie sind durchaus ästhetisch gesehen. Die Freude über Siedlung und Werk der Menschen, über die weichen Hänge, die lachenden Dörfer, Kirchen und Burgen, die „diversité et variété des sîtes", die wie in der Seele, so auch in der Landschaft ihn anzieht, setzt er in Kontrast mit dem Rahmen der wilden, unendlich hohen Berge.[4])

[1]) Vgl. besonders III, 5 (VI, 2ff.).

[2]) Journal du voyage de Michel de Montaigne en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581, Nouvelle édition avec des notes par A. D'Ancona. Città di Castello 1895.

[3]) III, 8 (VI, 82).

[4]) S. 88. Inntal: „Ce vallon semblait à M. de Montaigne représenter le plus agréable paysage qu'il eût jamais vu; tantôt se resserrant, les montagnes venant à se presser, et puis s'élargissant asteure de notre côté, qui étions à main gauche de la rivière, et gagnant du pays à cultiver et à labourer dans la pente même des monts, qui n'étaient pas si droits, tantôt

Fehlte Montaigne nicht der Sinn für die Reize der Alpenlandschaft mit ihren überraschenden Gegensätzen von Bergen und Triften, mit ihren Stufen und Durchblicken, so neigte sich doch sein Geschmack wie der seiner Zeit mehr den gepflegten, sanften Hügellandschaften zu „qui se laissent testonner et peigner jusques aux oreilles", und am meisten den weiten, fruchtbaren, mit Bäumen und Wein, Hecken und Alleen dicht bepflanzten Ebenen, wie er sie in Italien in der Gegend von Pistoja und Lucca immer wieder bewunderte.[1]) „Ces champs semblent être des jardins" ist bezeichnenderweise sein höchstes Lob. So hat er mit großem Interesse die berühmten Villen mit ihren Palästen, Grotten und Wasserkünsten, die der Fugger in Augsburg, die Villa Buonvisi bei Lucca, die Villa d'Este, die römischen Villen und andere besucht und ausführlich beschrieben und verglichen. Neu ist ihm die römische Art der Geländeausnützung, der Reiz der unregelmäßigen hügeligen Vignen und Gärten: „Ils en tirent des grâces inimmitables à nos lieus pleins et se prévalent très artificiellement de cette diversité".[2]) Dennoch kann man nicht behaupten, er habe nur das Gehegte und Gepflegte einer Gartenlandschaft zu schätzen gewußt. Er liebte es, hoch vom Berge über das Land zu schauen. Mit Unrecht hat man ihm vorgeworfen, er habe kein Auge für die Aussicht vom Fenster seines Schlosses gehabt.[3]) In den Bädern von Lucca hat er sorgfältig seine Wohnung nach der schönsten Aussicht gewählt, und mehrfach hat er Fernblicke von Bergen beschrieben, einmal unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den Blick vom heimischen Puy de Dôme gegen Clermont.[4]) Sein Ideal war, wie das der „âme pleine", das der reichen Landschaft. In der umbrischen Berglandschaft hinter Foligno findet er alle Reize eines bis zum letzten Zoll bebauten, unendlich mannigfaltigen und durch den Gegensatz der Höhen und Tiefen, der reißenden und sanften Gewässer belebten Landschaftsbildes vereinigt. Er hat es, nicht in sich ruhend, sondern im Dahinziehen des Reisenden mit seiner schmiegsamen und fließenden Sprache gezeichnet:

---

de l'autre part; et puis découvrant des pleines à deux ou trois étages l'une sur l'autre, et tout plein de belles maisons de gentilshommes et des églises. Et tout cela enfermé et emmuré de tous cotés de monts d'une hauteur infinie." S. 86 Walchensee. S. 94 Brenner. S. 99 Brixen.

[1]) Besonders S. 394f. [2]) 314. [3]) Tilley, a. a. O., 249.

[4]) 381, 402, 495.

„L'endemain matin, ayant laissé cette belle pleine, nous nous rejetâmes au chemin de la montagne, où nous retrouvions force belles pleines, tantôt à la tête, tantôt au pied du mont. Mais sur le commencement de cette matinée, nous eûmes quelque temps un très bel object de mille diverses collines, revêtues de toutes parts de très beaux ombrages, de toute sorte de fruitiers et des plus beaux blés qu'il est possible, souvent en lieu si coupé et précipiteux que c'était miracle que seulement les chevaux puissent avoir accès. Les plus beaux vallons, un nombre infini de ruisseaux, tant de maisons et de villages par-ci par-là, qu'il me ressouvenait des avenues de Florence, sauf que ici il n'y a nul palais ni maison d'apparence; et là le terrain est sec et stérile pour la plupart, là où en ces collines il n'y a pas un pouce de terre inutile. Il est vrai que la saison du printemps les favorisait. Souvent, bien loin, au-dessus de nos têtes, nous voyons un beau village, et sous nos pieds, comme aux antipodes, un autre, ayant chacun plusieures commodités et diverses: cela même n'y donne pas mauvais lustre, que parmi ces montagnes si fertiles, l'Appenin montre ses têtes refroignées et inaccessibles, d'où on voit rouler plusieurs torrents, qui ayant perdu cette première furie, se rendent là tôt-après dans ces vallons des ruisseaux très plaisants et très doux. Parmi ces bosses, on découvre et au haut et au bas plusieures riches pleines, grandes parfois à perdre de vue par certains biais du prospect. Il ne me semble pas que nulle peinture puisse représenter un si riche paysage.“ [1])

Ebenso wie einer solchen reichen Frühlingslandschaft vermochte sich Montaignes Stil auch den Bildern der Städte anzupassen, wie sie in Italien durch ihre individuelle Plastik sich ganz besonders dem Beschauer einprägen. Auch Rom hat Montaigne nicht nur wie sein Zeitgenosse Du Bellay mit moralischen Empfindungen betreten, sondern es als erster in seinem landschaftlichen Anblick, mit seinem brachen, baumlosen und von Erdspalten zerrissenen öden Vorlande beschrieben.[2]) Montaigne hat auch der Landschaft gegenüber seinen freien, offenen Blick. Sooft sie ihn zur Schilderung reizt, hat er sie, wie die menschliche Natur, in ihrer Mannigfaltigkeit und strömenden Fülle gezeichnet, noch belebt durch die Spannung zwischen der Größe der Natur und dem Werk des Menschen, und auch hier mehr den Übergang als das Sein betonend: so sind es ausgesprochene Kultur- und Reiselandschaften.

Montaigne geht von seinem allseitig regsamen Ich aus und

[1]) 343f.

[2]) 193. Vgl. auch 345: „Macerata . . . assise sur un haut en forme du rond, et se haussant de toutes parts également vers son ventre.“ 346: „Recanati, qui est une longue ville assise en un haut, et étendue suivant les plis et contours de sa colline“ u. a.

eignet sich den ganzen psychischen Reichtum der antiken moralistischen Literatur an. Er hat nicht eine ausgebaute Vorstellung, aber ein stets lebendiges, an Lucrez genährtes Gefühl von der Natur als allumfassendem und allernährendem Lebensgrund. In ihrer Mitte steht ihm der Mensch als das interessanteste Naturwesen. So kommt er zwar nur selten zur Darstellung der objektiven Natur, wie etwa in seinen sittenkundlichen Tierbeobachtungen oder in seinen mit dem Auge des Reisenden gesehenen, lebendig bewegten Kulturlandschaften. Dagegen hat er, indem er die Natur unter dem Bilde des Menschen und den Menschen unter dem Bilde der Natur betrachtete, eine allgemeine Lockerung der Anschauungen und Meinungen bewirkt und lebendige Anregungen für alle Gebiete des Wissens gegeben, Naturphilosophie und Erkenntnismethode, Physiologie und Psychologie, Politik und Geschichte. Sein eigenstes Werk indes ist es, daß er den Menschen als natürliches, geistig-leibliches Gewächs in seinem ganzen individuellen Reichtum organisch sehen gelehrt und in seiner neuen schmiegsamen und bildgesättigten Sprache dargestellt hat. So steht er zwischen den Zeiten, indem er ohne die scholastischen und gelehrten Bindungen, denen noch Rabelais unterstand, die ganze natürliche Freiheit der wiedergeborenen Welt- und Naturschau entfalten konnte, sie aber doch schon begrenzte und auf den Menschen hin konzentrierte, und damit den Weg wies zu der anthropozentrischen und psychologischen Beschränkung des klassischen Geistes.[1])

[1]) Über die Wirkung der Essais vgl. jetzt G. Lanson, Les Essais de Montaigne, Paris o. J., 324ff.

DIE DEUTSCHE ROMANTIK UND DIE WISSENSCHAFT.

EINE UNTERSUCHUNG ÜBER DEN ROMANTISCHEN WISSENSCHAFTSBEGRIFF.

VON FRIEDRICH BORDEN.

1. ZUR BEGRIFFSBESTIMMUNG UND BEURTEILUNG DER ROMANTIK.

Die begriffliche Erfassung der Romantik stößt auf Schwierigkeiten, die in eigenartiger Weise im Objekt begründet sind. Man wird dies beachten müssen, da die Versuchung naheliegt, die endlosen Streitigkeiten über das Wesen der Romantik lediglich auf weltanschauliche Gegensätze oder persönliche Unzulänglichkeiten zurückzuführen.

Das Bild, das dieser Begriffsstreit bietet, ist freilich wenig erfreulich. Schmitt-Dorotic spricht von einer „grauenhaften Verwirrung", in der das Wort Romantik seit fast einem Jahrhundert zu einem „leeren Gefäß" geworden sei, „das mit verschiedenem, von Fall zu Fall sich ändernden Inhalt gefüllt werde."[1]) Und Elkuß, der das Schwergewicht der Forschung auf die sog. „Spätromantik" verlegt wissen will, äußert sich spöttisch über das „als romantische Weltanschauung erkannte Ragout", das „aus den Fragmenten Friedrich Schlegels und Novalis', den Schleiermacherschen Reden und Monologen und Schellings frühen Schriften" zusammengebraut worden sei.[2])

Gänzlich unhaltbar scheint mir die Begriffsbestimmung der Romantik bei Georg von Below[3]) zu sein. Für Below ist Ro-

[1]) Carl Schmitt, Politische Romantik, München u. Leipzig 1925, S. 44.

[2]) Siegbert Elkuß, Zur Beurteilung der Romantik und Kritik ihrer Erforschung, München und Berlin 1918, S. 13. — Maria Joachimi, die an Elkuß eine heftige Kritik geübt hat, geht an den lichtvollen Durchblicken und achtbaren Anregungen seines leider nur Fragment gebliebenen Werkes verständnislos vorüber.

[3]) Georg von Below, Romantik und realistische Geschichtsforschung, Vierteljahrsschrift f. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 25. Bd., S. 84 u. a. a. O.

mantik mit Antirationalismus identisch. Er übersieht dabei, man darf fast sagen: geflissentlich, daß die Romantik weder die Urheberin noch die alleinige Trägerin der Opposition gegen den Rationalismus des 18. Jahrhunderts gewesen ist. Vor allem aber logisiert Below den Begriff der geschichtlichen Romantik und gelangt dabei zu dogmengeschichtlich unhaltbaren, beinahe grotesken Ergebnissen. In die gleiche fehlerhafte Konstruktion verfallen Friedrich[1]) und Preller[2]), die den dogmengeschichtlichen Begriff „Aufklärung" bezw. „Rationalismus" ebenfalls ins Logische ausweiten. Bei Fueter[3]) ist der Begriff „Romantik" vollends verschwommen. Ich komme auf diese dogmengeschichtlichen Konstruktionen im 5. Abschnitt näher zurück.

Wo man auch zupacken mag, stets scheint sich die Romantik ihrem erklärten Todfeind, der begrifflichen Formulierung, entwinden zu wollen. Und doch darf diese Eigenart der Romantik nicht zum Verzicht veranlassen. Auch für die Romantik ist eine begriffsklare Typologie möglich und berechtigt. Wenn dabei eine Fülle peripherischer Elemente ausscheiden muß, so ist das ein Mangel, aber auch der Sinn jeder Begriffsbildung. Es ist bis jetzt noch nicht der Beweis erbracht worden, daß es für den menschlichen Geist möglich sei, Wesens- bzw. Ganzheitsbegriffe zu bilden, in denen die Fülle des Besonderen „aufgehoben" ist.

Das verworrene Bild, das uns die romantische Bewegung bietet, wird begreiflich, sobald man das romantische Subjekt und sein Denken ins Auge faßt. Unter diesem Gesichtspunkt sucht Schmitt-Dorotic in schöpferischer Weise die Romantik als Einheit zu erfassen.[4]) Vom romantischen Denkprozeß her wird alles Widerspruchsvolle der Romantik begreiflich, im romantischen Denkprozeß finden all diese Widersprüche und Wandlungen ihre Deutung und ihren gemeinsamen Strahlungspunkt.

Der romantische Denkprozeß darf jedoch nicht rein intellektualistisch gedeutet werden. Er ist nicht lediglich bewußtes methodisches Prinzip, sondern zugleich Äußerung einer inneren

[1]) Friedrich, Versuch über die Perioden der Ideengeschichte der Neuzeit u. ihr Verhältnis z. Gegenwart, Hist. Zeitschr. Bd. 122.

[2]) Preller, Rationalismus u. Historismus, Hist. Ztschr. Bd. 126.

[3]) E. Fueter, Geschichte d. n. Historiographie. München 1911.

[4]) C. Schmitt-Dorotic, Politische Theorie und Romantik, Hist. Ztschr. Bd. 123, S. 392ff.

Veranlagung des romantischen Subjekts, das sich ins Unendliche und Absolute zu schwingen sucht. Aber auch mit dieser Einsicht ist die wissenschaftliche Wesensforschung noch nicht auf die letzte Schicht gestoßen. Es gibt überhaupt für die historische Forschung keine „letzte" Schicht, die rational erfaßbar wäre. Das „Letzte", das doch eigentlich alles erklären sollte und könnte, ist irrational. Vor diesem Irrationalen wird der wissenschaftliche Forscher achtungsvoll haltmachen. Gerade diejenigen, die gegen den „kalten, oberflächlichen Rationalismus" der empirischen Wissenschaft eifern, rationalisieren das Irrationale, indem sie es als metaphysische Essenz, als Substanz, als Wesen, als Idee inhaltlich auszudeuten und damit „begreiflich" zu machen versuchen.

Schmitt-Dorotic ist entgegenzuhalten, daß er den Begriff des romantischen Okkasionalismus überspitzt. Es ist ein System absoluter Systemlosigkeit, das er für das romantische Subjekt in kühner Auslegung entwirft. Tatsächlich ist aber der Okkasionalismus der Romantik, tatsächlich ist die schrankenlose Willkür des romantischen Subjekts Programm geblieben. Die Ironie des Romantikers konnte nie zur absoluten Ironie werden, weil auch das romantische Subjekt der immanenten Struktur und Gesetzlichkeit des menschlichen Intellekts unterworfen war. Eine Analyse der romantischen Leistung zeigt neben allem Widerspruchsvollen klar und eindeutig, daß die „okkasionalistische" Produktion des romantischen Subjekts an feste philosophische Voraussetzungen und Zielgebungen gebunden war und in weltanschaulich vorgezeichneten Bahnen verlief.

Vom Denkprozeß des romantischen Subjekts aus, das von der Sehnsucht nach der Erfassung des Unendlichen und Ewigen getrieben ist und das uns mit diesem Trieb im ganzen Verlauf der Romantik entgegentritt, läßt sich alles das verstehen und beurteilen, was für die Romantik als kennzeichnend angesehen worden ist: das Fragmentarische und Widerspruchsvolle ihrer literarischen Leistung, die Feindschaft gegen klare Begriffe und Systeme, das Phantastische und Undisziplinierte und vor allem die Heteronomie der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Erfaßt man die romantische Leistung vom romantischen Denkprozeß bzw. vom romantischen Menschen her, so wird man von vornherein vor der Versuchung bewahrt bleiben, die fragmen-

tarischen, in sich widerspruchsvollen Gedankengüter der Romantik einseitig philologisch auszudeuten oder gar in ein System zu bringen. So sind vielfach in die Fragmente von Friedrich Schlegel und Novalis Systeme hineingesehen worden, die gar nicht vorhanden sind.[1]) Solche Systematisierungsversuche, die stets nur in willkürlicher Abstraktion ausgeführt werden können, erfahren die beste Zurückweisung durch Novalis selbst: „Wer Fragmente dieser Art beym Worte halten will, der mag ein ehrenwerter Mann seyn, — nur soll er sich nicht für einen Dichter ausgeben. Muß man denn immer bedächtig seyn? Wer zu alt zum Schwärmen ist, vermeide doch jugendliche Zusammenkünfte ... Je bunteres Leben, desto besser."[2])

Deutlicher konnte Novalis seine „okkasionalistische" Haltung nicht zum Ausdruck bringen.

Wer die Romantik zunächst nur aus „systematischen" Darstellungen kennenlernt und sich dann den Quellen selbst zuwendet, wird entdecken, wie wenig brauchbar und wie schief diese schematischen Interpretationen des romantischen Gedankengutes sind.

Die Beurteilung der Romantik hat zu den gleichen Kontroversen wie ihre Wesensbestimmung geführt. Ich komme auch auf diese Frage im 5. Abschnitt näher zurück. Es ist falsch und ungerecht, die romantische Leistung am gegenwärtigen Leistungs- und Erkenntnisbestand zu messen. Die Romantik muß aus ihrer Zeit, muß ideengeschichtlich verstanden und bewertet werden. Der eigenartige Denkprozeß ließ die Romantik zu keiner sachlichen Leistung von Dauer kommen. Sie wollte auch nichts anderes als Fragmente bieten. Es lag in ihrer Grundeinstellung, daß sie im Programm und in der Intention steckenblieb. Wer nur auf das krasse Mißverhältnis von romantischer Intention und Leistung sieht, wird freilich den Stab über der Romantik brechen müssen. Und wer den literarischen Niederschlag der Romantik als solchen philologisch auslegt und bewertet, wird entweder erschütternden Tiefsinn herausspüren oder nichts als Phraseologie

[1]) Ich denke hierbei an die Bemühungen von R. Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich v. Hardenbergs, Frankfurt a. M. 1925, und von G. Mehlis, Die deutsche Romantik, 1922.

[2]) Novalis-Heilborn, Schriften Bd. 2 I, S. 32.

sehen — je nach Veranlagung und Weltanschauung des Interpreten. Ich glaube, man wird nur dann der Romantik gerecht werden, wenn man ihre Intentionen in den ideengeschichtlichen Zusammenhang stellt und die Intentionen als ideengeschichtliche Leistung zu begreifen sucht. Geschichtliche Wirksamkeit haben fast ausschließlich die Intentionen der Romantik erlangt, und in dieser Hinsicht nimmt die Romantik in dem Leistungszusammenhang der europäischen Geistesgeschichte zweifellos einen würdigen Platz ein.

Mit diesen Ausführungen ist bereits angedeutet, daß die Romantik auch auf wissenschaftlichem Gebiet — und hier ganz besonders — in der Intention steckengeblieben ist. In der Geschichte der Wissenschaft ist die Romantik — ich verstehe hierunter stets nur deutsche Romantik — lediglich ein dynamischer Faktor. Vom Denkprozeß und Wissenschaftsbegriff der Romantik aus versuche ich die Gründe aufzuweisen, die die Romantik vom Felde wissenschaftlicher Forschung und Leistung ferngehalten haben.

2. DER WISSENSCHAFTSBEGRIFF DER ROMANTIK

In Beschränkung auf mein Vorhaben, den Wissenschaftsbegriff der Romantik herauszustellen, muß ich davon absehen, das philosophische Gedankengut der Romantik umfassend darzustellen und seinen geistesgeschichtlichen Wurzeln nachzugraben. Wir wissen, daß die Romantiker die Gedankenströme ihrer Vorläufer und Zeitgenossen in eigenartiger, subjektivistischer Weise verarbeitet haben. Immer aber hat man die Romantik als strenge Antithese zum Geist und zum Denken des Rationalismus bzw. der Aufklärung des 18. Jahrhunderts gesehen. Es scheint mir sachlich nicht gerechtfertigt, diesen Gegensatz in so schroffer Weise zu fassen, wie das bisher fast durchweg geschehen ist. Für die historische Erkenntnis leistet das dialektische Schema zweifellos gute Dienste, nur sind wir versucht, dieses Schema einseitig zu objektivieren und dialektische Geschichtsbetrachtung um jeden Preis zu treiben. Dabei geht uns der Blick für die feinen Schattierungen, für die Übergänge und für die stetige Veränderung innerhalb des geschichtlichen Geschehens verloren.

Zweifellos sind der Rationalismus des 18. Jahrhunderts und die Romantik Gegensätze, die im Sachlichen und Persönlichen wurzeln.

Aber sie wohnen zeitlich so nahe beieinander, daß von vornherein gemeinsame Seiten als vorhanden angenommen werden dürfen, Gemeinsamkeiten, die keineswegs zufällig und bedeutungslos sind. Weltanschaulich und gefühlsmäßig sind Rationalismus und Romantik dialektisch getrennt; im Glauben aber an die absolute Kraft des menschlichen Intellekts ist die Romantik sogar eine Steigerung des rationalistischen Optimismus. Der Rationalismus glaubt, das All und alles mit Hilfe der Vernunft deuten zu können. Er lebt in diesem Glauben, weil ihm die erfahrene Wirklichkeit a priori rational erfaßbar ist oder, um es anders zu sagen, weil ihm die Welt selbst als erweiterte, objektive Ratio erscheint. Der Romantiker dagegen sieht und erlebt das Irrationale, und trotzdem wagt er den Griff nach dem Irrationalen, um es deutend seinem Intellekt einzuordnen. Die methodischen Wege, die der Romantiker und der Rationalist beschreiten, sind verschieden, im Glauben an diese intellektuelle Kraft des menschlichen Subjekts sind sie innerlich und historisch verbunden. Was rückwärts gesehen und im Programm der Romantik als dialektischer Gegensatz erscheint, erweist sich bei näherer Prüfung als Weiterführung und homogene Umbildung. Gerade weil die Romantik in geschichtlich unmittelbarer Gegnerschaft zum Rationalismus des 18. Jahrhunderts erstand, wurde ihr Wesen durch ihren sie erzeugenden und bedingenden Gegner mitgeformt. Eine geistesgeschichtliche Bewegung kann sich niemals von dem Zeitinhalt, der sie erzeugt und den sie bekämpft, völlig loslösen. Nur unter diesem Gesichtspunkt, der das dialektische Prinzip in dessen sachlich angemessene Schranken verweist, scheint mir eine genetische Betrachtung möglich.

Der Wissenschaftsbegriff hat durch die Romantik eine eigenartige Ausweitung und inhaltliche Erfüllung gefunden. Wenn auch in die sog. Spätromantik und schon in den Heidelberger Kreis, neue Gedankenströme und Zeiterlebnisse eingemündet und dort verarbeitet worden sind, so ist doch davon der romantische Wissenschaftsbegriff in seinem Wesen nicht berührt worden. Er läßt sich als gemeinsames Gedankengut der gesamten romantischen Bewegung nachweisen, und so ist unter diesem Gesichtspunkt die Frage bereits bejaht, ob man denn überhaupt die Früh- und Spätromantik als eine Einheit fassen dürfe.

Die Einheit des romantischen Wissenschaftsbegriffes sehe ich darin, daß in der gesamten Romantik einem heteronomen, metaphysischen Prinzip der Primat für alles Wissen und Erkennen eingeräumt wird, nur daß in der Spätromantik dieser Primat in theologischem Gewand erscheint. Entscheidend ist aber der für diese Wissenschaft heteronome Primat, nicht das Gewand, in dem er auftritt.

Wie gelangt die Romantik zu diesem für die Wissenschaft heteronomen Primat? Sie schaut die Welt als einen absoluten Kunstorganismus an. Dieser Organismus ist der lebendige Einheitsgrund, aus dem alles begriffen wird und aus dem alles Handeln fließt bzw. fließen soll. Das romantische Subjekt glaubt, daß es sich dieser Totalität bemächtigen und in ihr von Gegensatz zu Gegensatz hin zur absoluten Einheit schwingen kann. Die Wissenschaft hat wie alles ihren Ort in diesem Kunstorganismus, und so wird sie um so wahrer sein, je poetischer sie ist. Die drei Vernunftfunktionen und Wertgebiete des Kantischen Ichs sind nicht mehr getrennt und vielleicht erst in der transzendenten Sphäre identisch, sondern sie sind in der ästhetischen Funktion zentriert. Schönheit und Wahrheit werden identisch; die Einheit aller Wertgebiete ist proklamiert. Die Schönheit ist nicht, wie bei Schiller, das Tor zur Wahrheit, der Schönheit ist die Wahrheit und Erkenntnis selbst. Losgelöst von der Poesie gibt es keine „echte" Erkenntnis; die Gewißheit kommt nicht mehr aus logischen Kategorien. Die Wissenschaften sind auf die Poesie, in der das Absolute zum Erlebnis wird, bezogen. Der Gegenstand aller Erkenntnis ist das Absolute, das Ziel aller Wissenschaft ist die Erkenntnis des totalen Zusammenhangs, der absoluten Totalität.

Die Wissenschaft ist nicht das Höchste. Sie ist selbst Glied in dem absoluten Kunstorganismus. Darum ruht die Wahrheit in der Kunst, und die Wissenschaften sind nur insofern Wissenschaften, als sie unter dem Primat der Kunst stehen. Von der Kunst her als dem Ausdruck des Absoluten, als dem Allerrealsten empfangen sie ihre Geltung. Deshalb führt umgekehrt alle Wissenschaft zum Absoluten. Eine Wissenschaft, die nicht auf diesen Ort im absoluten Kunstorganismus zentriert ist und nicht von hier aus ihre Geltung empfängt, bringt keine Erkenntnis. Die empirischen Wissenschaften, die kraft des „gemeinen Verstandes" in

sich selbst ruhen und durch sich selbst gelten wollen, sind keine „echten" Wissenschaften und bringen keine „echte" Erkenntnis zustande. Der Geltungswert der Wissenschaft ist transzendent, wenn auch vom absoluten Ganzen aus gesehen, immanent. Die Gegensätze von Subjekt und Objekt, von Sein und Gelten, von Leben und Denken, von Wahrheit und Schönheit, von Natur und Geist sind vorhanden, aber sie sind Polaritäten, sie besitzen ihre lebendige Einheit, ihren einenden Zusammenhang im totalen Kunstorganismus.

Späterhin, als sich das Denken der Romantik immer stärker auf das Konkrete und Definitive, auf das Positive und Entschiedene richtete, wird der absolute Mittelpunkt des Geltens und Seins zu Gott, zum christlichen Gott. Die metaphysische Heteronomie der Wissenschaft wird theologisiert.

Ich habe damit den Kern der romantischen Weltanschauung herauszuschälen versucht, ohne auf deren dogmengeschichtliche Entstehung einzugehen. Es kommt mir lediglich darauf an, die weltanschaulichen Elemente der Romantik so weit herauszuarbeiten, als dies zum Verständnis des romantischen Wissenschaftsbegriffes erforderlich ist. So wird jetzt begreiflich, daß die Romantiker eine von der Philosophie und der Kunst bzw. der Religion abgetrennte und in sich selbst ruhende Wissenschaft gar nicht als solche anerkennen und deshalb nicht zu erfahrungswissenschaftlicher Leistung und Forschung gelangen konnten. Nicht, daß der Romantiker die empirische Forschung etwa verworfen hätte, aber er ordnete ihre Prinzipien dem von ihm geschauten absoluten Geltungszusammenhang ein und unter. Das verstandesmäßige Forschen ist zwar notwendig, aber es schafft noch keine Erkenntnis. Das Organ der Erkenntnis ist nicht der Verstand, sondern ein „höheres" Organ — welches, wird sich im nächsten Abschnitt zeigen —, für das der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben hinfällig ist. Die Trennung der intellektuellen Funktionen und Wertgebiete ist aufgehoben. Die Wissenschaft besitzt keinen autonomen Geltungswert; dieser ist heteronom.

In allen Erscheinungen offenbart sich das Absolute; eine Wissenschaft, die sich nicht auf die Erfassung des Absoluten in den Erscheinungen richtet, kann nicht den Anspruch erheben, Wissenschaft zu sein und Erkenntnis zu schaffen. Das System der Wissen-

schaften ist kein arbeitsteiliges System der Gesichtspunkte und Erkenntnisziele, es ist ein realer Organismus, in dessen Mittelpunkt das Absolute steht und der Geltungswert ruht. Alle Wissenschaften sind auf diesen Mittelpunkt bezogen. Soweit diese Beziehung fehlt, gibt es keine Wissenschaft. In Beziehung auf diesen Mittelpunkt fallen die Grenzen zwischen Wissen und Glauben, zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft. Erst diese Beziehung sanktioniert die Erkenntnis als „echte" Erkenntnis. Der Primat der theoretischen Leistung ist das Irrationale, also dasjenige, das in keine rationale Theorie eingeht. In stärkerem Gegensatz zum Sinn aller Erfahrungswissenschaft konnte der Wissenschaftsbegriff gar nicht gefaßt werden. Er ist gegenüber der strengen Wissenschaft absolut reaktionär.

In dem romantischen Drang nach dem Unendlichen finden wir eine psychologische Erklärung für den romantischen Wissenschaftsbegriff. „Wären die Romantiker, Schelling eingeschlossen, nicht Poeten gewesen, sie hätten nie den Enthusiasmus besessen, der zu ihrer Lehre vom Erleben des Ewigen führt."[1]) Als Poeten konnten sie „dem grenzenlosen Drange genügen, bestimmend und bedingend die Wirklichkeit zu formen".[2]) Darum wurden ihnen Poesie und Wissenschaft eins.

Für die Romantik ist die Aufteilung aller Wertgebiete und theoretischen Funktionen ein Sündenfall. Sie strebt nach Synthese, aber nach absoluter Synthese. Es leuchtet ein, daß sich die Romantik damit nicht nur begrifflich und methodisch, sondern auch gefühlsmäßig vom Boden der empirischen Wissenschaft entfernte. Es ist daher grundverfehlt, die romantische „Wissenschaft" mit erfahrungswissenschaftlichen Maßstäben zu messen. Eine Wissenschaft, deren Geltungswert in der Poesie, in der „absoluten Identität", in der göttlichen Offenbarung wurzelt, kann entweder geglaubt oder nicht geglaubt, aber nicht mit wissenschaftlichem Rüstzeug bewiesen oder widerlegt, beurteilt und bewertet werden. Metaphysisch bzw. theologisch verankerte Wissenschaft ist und bleibt, im Sinne der Erfahrungswissenschaft, ein Widerspruch in sich. Die romantische Wissenschaft und die Erfahrungswissenschaft liegen auf getrennten Ebenen. Die Romantik verneinte be-

[1]) O. Walzel, Deutsche Romantik, Leipzig 1912, Teil I, S. 21.
[2]) Ebenda S. 18.

wußt die Erfahrungswissenschaft als Wissenschaft. Deshalb fehlt ein zureichender Grund, die Schöpfungen der romantischen Wissenschaft in die Geschichte der Erfahrungswissenschaft sachlich einzubeziehen. Die romantische Wissenschaft hat für diese Geschichte lediglich dynamische Bedeutung. Dem Neuromantiker Jakob Baxa ist daher durchaus beizupflichten, wenn er schreibt: „Wer nicht selbst im Herzen ein Stück Mystik besitzt und eine heilige Scheu vor der ewigen Rätselhaftigkeit der Dinge — diese Scheu haben freilich die Romantiker weniger besessen als die „kalten" Erfahrungswissenschaftler (D. Verf.) —, dem wird die Philosophie und die Staatswissenschaft der deutschen Romantik immerdar verschlossen bleiben wie das apokalyptische Buch."[1]) Weder die Romantik noch die Neuromantik haben vermocht, das „Stück Mystik" als konstitutives Erkenntnisprinzip der Erfahrungswissenschaft aufzuzwingen.

Der Gedanke einer geistigen Totalität gipfelt, worin man Stepun zustimmen kann, in der Überzeugung, „daß nicht nur die gesamte Sphäre des Urteils, wie Kant geglaubt, und die des sittlichen Lebens, wie es Fichte zu erweitern gesucht hat, aprioristische Bestandteile in sich birgt, sondern daß diese für den gesamten unerschöpflichen Reichtum des seelischen Besitzes und Geschehens vorgebildet sind und daher auch auf dem Wege der transzendentalen Deduktion entwickelt werden müssen . . . Indem Friedrich (Schlegel) diese Probleme anschneidet, ruft er, unserer Meinung nach, die Möglichkeit einer ganz neuen philosophischen Disziplin ins Leben, die Möglichkeit einer Philosophie des Lebens als einer transzendentalen Lehre reiner Erlebnis- oder Zustandswerte."[2]) Denn, so könnte man psychologisch deutend fortfahren: „Der romantische Geist ist faul und stolz auf seine Faulheit . . . Diese romantische Faulheit kommt darin zum Ausdruck, daß ihnen der Zustandswert oder auch der Seinswert mehr galt als der Wert der Leistung."[3]) Das Streben der Romantiker gipfelte darin, die alle theoretische Leistung bedingende Abscheidung der Wert-

[1]) J. Baxa, Einführung in die romantische Staatswissenschaft, Jena 1923, S. 173.

[2]) F. Stepun, Friedrich Schlegel, als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, Logos Bd. 1, S. 267.

[3]) Georg Mehlis, Die deutsche Romantik, München 1922, S. 42/43.

gesichtspunkte zu umgehen und die Erlebnistotalität und erlebte Werttotalität in eine Leistungstotalität umzusetzen.

Es genügt hier die Andeutung, die im nächsten Abschnitt tiefer ausgeführt werden soll, um zu zeigen, daß damit die romantische Wissenschaft nicht nur hinsichtlich ihrer Stellung im Geltungszusammenhang, sondern auch im Hinblick auf das ihr gesteckte Erkenntnisziel auf eine logische Ebene gerückt wird, die jenseits aller strengen Wissenschaft liegt. Sinn und Ziel der romantischen Wissenschaft liegen im Metaphysischen. Wir dürfen daher nur unter Vorbehalt von einer romantischen „Wissenschaft" sprechen.

Die Romantik hat ihren Wissenschaftsbegriff in kühnem Optimismus überspannt. Es darf uns nicht wundern, wenn der romantische Wissenschaftsbegriff nirgendwo eine systematische und konsequente Anwendung gefunden hat. Das ist überhaupt das Kennzeichnende für die romantische Wissenschaft und allgemein für die Romantik, daß sie im Programm steckengeblieben ist. Sie mußte darin steckenbleiben, weil die Grenzen des menschlichen Intellekts bescheidener sind als die kühn ausgeweiteten Grenzen des romantischen Programms. Die Romantiker vermögen deshalb da, wo sie z. B. poetische oder wirtschaftstheoretische Forschungen niedergelegt haben, zuweilen ganz „vernünftig" zu schreiben, bis plötzlich ihr geistiges Temperament durchbricht und die Gedankenführung sich in undisziplinierte Phantastik verwirrt. Aber nirgendwo zeigen sie den Weg, auf dem eine systematische, strikte Anwendung ihres Wissenschaftsbegriffes möglich wäre.

Was die Romantiker auf dem Gebiete der Forschung geleistet haben, war nicht das, war weit weniger als das, was sie forderten, beides aber, die programmatische Verankerung der Wissenschaft im Absoluten wie die Realisierung ihres Programms durch ein inkonsequentes Beieinander von ausschweifender Spekulation, abgründiger Phantasie und recht vernünftigen Gedankenfragmenten, liegt jenseits strenger Wissenschaft und kann nur aus sich heraus verstanden und bewertet werden. Das gilt für die magische Theorie von Novalis ebenso wie für Görres' christliche Wissenschaft.

3. DER ROMANTISCHE DENKPROZESS.

Auf seinem Vorstoß in das Unendliche trifft der Romantiker allüberall auf das Irrationale. Er erkennt, daß der menschliche Verstand vor diesem Irrationalen haltmachen muß; der Verstand — nicht aber das romantische Subjekt. Dessen Vitalität ist nicht intellektuell, sondern „spirituell und emotional", und so glaubt der Romantiker, daß er das Irrationale kraft eines höheren Organs erkennend in sich einbeziehen kann. Der Romantiker glaubt an die große unmittelbare Schau des lebendigen Lebens in dessen realer Totalität und Absolutheit. Das Absolute ist der lebendige Einheitsgrund, aus dem alles verstanden werden soll. Sinn und Gesetz, Wesen und Absolutes sollen in der Schau mit der Unmittelbarkeit des Lebens zugleich „aufgehoben" werden.

Zur Erreichung dieses Zieles bedarf es freilich eines besonderen Erkenntnisorganes und eines eigenartigen Begriffsapparates. Die großartigen Lösungen, die der Romantiker anstrebt, können nicht mit dem wissenschaftlichen Erkenntnis- und Begriffsapparat erzielt werden. Nicht der Verstand, sondern die „intellektuelle Anschauung", nicht der abstrahierende Begriff, sondern die „Idee" sind die Werkzeuge der Lebensschau.

Der Sitz der intellektuellen Anschauung ist zunächst das ästhetische Vermögen, das für den Romantiker „wissenschaftlich produktiv wird" (Dilthey). Später, als der Romantiker immer weniger dem Konkreten, der Realität der Dinge, dem Anspruch der Geschichte auszuweichen vermag, empfängt die intellektuelle Anschauung ihre Weisungen aus der christlichen Offenbarung. „Das menschliche Denkvermögen ist nicht minder entartet und verderbt als das menschliche Herz. Mit der Anerkennung dieses letzteren, des sittlichen Verderbens, beginnt die christliche Moral, mit der Erkenntnis des Irrtums aber und mit der Erklärung desselben die christliche Philosophie, deren Aufgabe es ist, den menschlichen Verstand von jenem angeerbten Gebrechen zu heilen und zu seiner ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit zurückzuführen. Dieser ursprüngliche Verstand ist der eine Gedanke des ewigen Wortes und aller in ihm bestehenden göttlichen Dinge, und dieses allein ist es, was im wahrhaften und höchsten Sinne des Wortes Verstand genannt werden sollte ... Die Vernunft muß

erst im Glauben völlig untergehen und sich selbst absterben, ehe sie aus dem Geiste der Liebe als Erkenntnis der Offenbarung und göttlichen Wahrheit wieder hervorgehen und von neuem aufleben kann."[1])

Immer ist es der ästhetisch-religiöse Primat, der die Erkenntnisarbeit in die Sphäre der metaphysischen Schau entrückt. Mit Hilfe dieses konkreten Vernunftdenkens glaubt der Romantiker, das Rationale und das Irrationale meistern zu können; freilich nicht durch Vernünfteln, sondern durch denkendes Anschauen oder durch die Kraft der „schaffenden Phantasie" (Novalis).

Selbstverständlich werden die Verstandesbegriffe nicht genügen, um das Erfahrungsobjekt in seiner Mannigfaltigkeit und Einheit, in seiner Ganzheit und Gliedhaftigkeit zugleich zu erfassen. Der romantische Begriff: die Idee, ist frei von der Sünde der Abstraktion; er ist eine konkrete Vorstellung, die mit dem Ganzen zugleich die Teile, mit dem Anschaulichen zugleich das Absolute erfaßt. Der romantische Begriff ist selbst ein Individuum, eine Ganzheit, eine „Systemindividualität".

Wenn aber der Romantiker in der intellektuellen Anschauung die absolute und anschauliche Totalität zugleich erlebend und erkennend in sich einbeziehen will, so muß er sich von allem substantiellen Denken losreißen. Die Dinghaftigkeit der „harten" Realitäten verflüchtigt sich in Beziehungen, die Tatsachen stehen nicht mehr in der starren Reihe der Kausalität, sondern werden „Anlässe" oder „occasio" (Schmitt-Dorotic) einer selbstherrlichen Denkbewegung, die sich vermessen über die logischen Axiome hinwegsetzt. Die Wahrheit kann nach der Auffassung des Romantikers durch unser am Satz des Widerspruchs orientiertes Denken nicht erfaßt werden. „Den Satz des Widerspruchs zu vernichten, ist vielleicht die höchste Aufgabe der höheren Logik"[2]), sagt Novalis. In der steten Flucht vor der Realität, vor der Entscheidung und Bindung besteht das Wesen der romantischen Ironie. Sie ist der romantische Weg zur theoretischen Erfassung des Lebens in seiner Anschaulichkeit und Absolutheit. Wenn diese Totalität ergriffen werden soll, darf sich der Begriff nirgendwo festhaften, da er sonst alle anderen Möglichkeiten und Elemente verneinen würde.

[1]) „Deutsches Museum" I, S. 93ff.
[2]) Novalis-Heilborn, II. Teil, S. 278.

Mit dem diskursiven Denken, mit analytisch-abstrakten Begriffen, gelangen wir zur konkreten Individualität so wenig wie zum Absoluten. Ob wir überhaupt dahin gelangen können, ist für den Romantiker kein Problem. Durch die ganze Romantik geht der große Zug zur absoluten Synthese. Weil sie mit diesem synthetischen Drang über sich bzw. über die Grenzen des menschlichen Intellekts hinausspringen wollte, weil die Kraft ihres Erlebens die Kraft zur Lebensschau weit überstieg, darum half sie sich mit Stammeln und mit Andeutungen, mit zügelloser Phantastik und weniger tief- als vielsinnigen Aphorismen und Fragmenten. Das ist die Konsequenz des romantischen Denkprozesses. Es ist die romantische Systemlosigkeit — aus „System", sagen die Romantiker —, weil sie aus der Not eine Tugend machen mußten, scheint mir wahrheitsgemäßer.

Wenn aber Schmitt-Dorotic schreibt: „Die okkasionelle Haltung macht es möglich, irgendeinen konkreten Punkt zum Ausgang zu nehmen, um von ihm aus ins Grenzenlose und Uferlose zu schweifen. Jetzt erst zeigt sich, wie sehr das Okkasionelle die Relation des Phantastischen ist . . ."[1]), so vermissen wir die Deutung für diese okkasionelle Haltung. Wer sich begrifflichem Denken entgegenstemmt, wer aus innerem Drang zur Synthese das Erlebnisobjekt absolut und das Absolute anschaulich zugleich erfassen will, muß versuchen, aus den Bezirken der logischen Denkgesetze herauszukommen. Daß dies überhaupt und mittels der okkasionellen Haltung gelingen könnte, ist der fromme Glaube des romantischen Menschen, der immer wieder in der Geschichte seine Auferstehung feiern wird.

Solange aber der romantische Mensch sich nicht nur ausleben, sondern sich auch darstellen will, sobald er mit Argumenten pro domo arbeitet, sein Denken und seine Anschauung als System — und sei es als ein System aus Systemlosigkeit — darstellen will, solange wird es immer der Verstand sein, dessen er sich dabei bedienen muß. Die intellektuelle Anschauung, die Schau des Wesens und der Erscheinung zugleich ist stets nur aufgegeben, ist ein synthetischer Zielpunkt, der für den menschlichen Intellekt im Unendlichen liegt. Was in der erstrebten, aber nur schein-

[1]) C. Schmitt, Politische Romantik², S. 24. München 1925.

baren Annäherung an diesen Zielpunkt erreicht wurde, waren statt der gegenständlichen Begriffe okkasionelle Stimmungsäußerungen, die ihrer Vieldeutigkeit wegen sich zu jeder gewünschten Weisheit zurechtformen lassen.

Aus diesem Doppelspiel mit dem Irrationalen, dem einerseits die „derben" Begriffe des vernünftigen Verstandes ferngehalten werden, und das andererseits mittels der intellektuellen Anschauung subjektivistisch gemeistert und erfaßt werden soll, erklärt sich die unfruchtbare Phantastik der Romantiker. Hier wurde selbst Schellings Opposition wachgerufen. Mit einer Wendung gegen Novalis schreibt er: „. . . ich kann diese Frivolität gegen die Gegenstände nicht gut vertragen, an allen herumzuriechen, ohne Einen zu durchdringen."[1]) Dem Trieb zu dieser geistigen „Vielfresserei" entstammen die „unselige Projektenmacherei und der genüßliche Dilettantismus des Ankostens, des aphoristischen Antastens und Abtuns aller Materien . . ." bemerkt Friedrich Gundelfinger in seiner Ausgabe der „Romantikerbriefe" (Jena 1907, S. VI).

Die stolze Verachtung der strengen wissenschaftlichen Methode und des „mechanistischen" Denkens hat die Romantiker nicht zu ihrem Ziel führen können. Die zuständliche Einheit ist eben nicht total auf eine Leistungseinheit zu bringen. Mögen uns die Gesichtspunkte der Abstraktion durch das Erfahrungsobjekt aufgezwungen sein oder nicht: ohne Gesichtspunkte kommen wir nie zur theoretischen Leistung. Der romantische Denkprozeß verzehrte sich fruchtlos an der Aufgabe, Erfahrungsobjekt und Erkenntnisobjekt zur Deckung zu bringen. Immer bedeutet die Formung des Erkenntnisgegenstandes eine Zerstörung der erlebten Totalität und eine Verendlichung der unendlichen Mannigfaltigkeit der zuständlichen Sphäre. Die Romantiker glaubten an die Möglichkeit, die Kluft zwischen gelebtem und erkanntem Leben, zwischen „der positiven Einheit des Lebens und der negativen Vereinheitlichung des Erkennens" schließen zu können. Sie sind über diesen Glauben nicht hinausgekommen. Die geforderte Verbindung von diskursivem Denken und intuitiver Imagination bzw. intellektueller Anschauung stellt keinen neuen Weg, sondern nur

[1]) Aus Schellings Leben I, S. 431. Leipzig 1869.

ein neues Problem dar. Wie es übrigens möglich sei, gleichzeitig mit dem Ganzen die Teile zu begreifen, bleibt trotz aller Romantik und Neuromantik ein Rätsel, dessen Lösung nie ernsthaft aufgezeigt worden ist. Mit Postulaten aber löst man keine Rätsel.

Wir kommen bei aller Erkenntnistätigkeit ohne Distanz vom Erlebnisinhalt nicht aus. Trotzdem ist es bereits zur stereotypen Gewohnheit geworden, die Leistung der Verstandesbegriffe mit den Noten „derb", „roh", „atomistisch", „kalt" usf. zu zensieren. Man sollte mit dieser unüberlegten Terminologie endlich aufräumen. Der exakte Forscher und der anschauende Künstler lassen sich doch in ihren Leistungen gar nicht miteinander vergleichen, da sie ganz verschiedene Ziele verfolgen und damit logisch verschiedene Wege einschlagen. Mag man, wie die Romantik es tat, das System und den Verstandesbegriff als Vergewaltigung des lebendigen Lebens ablehnen, so wird man trotzdem sich immer vor die Wahl gestellt sehen, wissenschaftlich unfruchtbar zu bleiben oder durch irgendwelche Entfernung von der zuständlichen Sphäre zur theoretischen Leistung zu gelangen. Auch die Romantik hat mit ihrem Programm diese aufgezwungene Distanz nicht beseitigen können. Und wenn auch die Romantik eine Begriffsbildung anstrebt, die das Individuelle im Ganzen aufbewahrt, wenn auch die Romantik die Erscheinungen aus dem Ganzen verstehen will — aus dem Ganzen, das doch in keinem Begriff ausgedrückt werden soll —, so liegt doch in der „denkenden Anschauung selber überall eine Richtung auf deduktives, durch Einteilung voranschreitendes Verfahren, also auf Spekulation, Dialektik und schematische Gliederung, da wir . . . methodisch von einem Allgemeinen zu einer besonderen Erscheinungsgruppe stets nur durch eine Einteilung niedersteigen, die den Umfang des Allgemeinen gliedert". [1])

Das Bestreben der Romantik, nicht mit der erlebten Wirklichkeit durch Verstandesreflexion zu brechen, keine scharfe Trennung zwischen Begriff und Anschauung zu vollziehen, zeigt, daß sie den gegenständlichen Geltungszusammenhang mit der erlebten Totalität verwechselt und die theoretische „Wahrheit" in diese Totalität verlegt. Wenn gegen die Verstandesarbeit einge-

[1]) W. Dilthey, Leben Schleiermachers, I. Band², S. 392. Berlin u. Leipzig 1922.

wendet wird, daß sie ein kümmerliches Surrogat an die Stelle der erlebten Wirklichkeit setze, in der doch alle Wahrheit ruhe, so erfolgt diese Einwendung im Geiste des naiven Begriffsrealismus. Nach dessen Auffassung sollen Erkenntnis- und Erfahrungsobjekt, Erkanntes und Erlebtes, Begriff und Anschauung wie Bild und Abbild zur Deckung kommen; darin wird das Kriterium der Wahrheit gesehen. Die Romantik weiß, daß der Verstand dieses Postulat nicht erfüllen kann. Daher schafft sie sich ein neues Organ in der intellektuellen Anschauung, die als Funktion des ästhetischen Vermögens ohne Begriffe zur Erkenntnis gelangen soll.

Der Wissenschaft wird also ein Erkenntnisorgan zugewiesen, das jenseits des „grob zupackenden" Verstandes und jenseits der bloßen Imagination liegt. Ebenso liegt ihre Methode jenseits exakter Begriffsbildung und Gedankenführung. Und schließlich liegt das Erkenntnisziel nicht innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung, sondern es ist stets das Absolute, das sich in der Anschaulichkeit offenbart. „Wie Faust wendet er sich (der Romantiker) ab von Vernunft und Rationalismus und ergibt sich der Magie. An Stelle der rein begriffsmäßigen Auffassung des Lebens tritt eine metaphysische, an Stelle des mechanisierenden und atomisierenden Denkens ein Streben nach Einheit und Alleinheit. Die Quellen der Mystik beginnen wieder zu fließen, über das Endliche setzt man sich kühn hinweg, und im Unendlichen fühlt sich der Romantiker eins mit Gott"[1]), so kennzeichnet ein Neuromantiker in seiner charakteristischen Ausdrucksweise Wesen und Ziel der romantischen Wissenschaft.

Nichts ist den Romantikern so fernliegend gewesen wie die Geduld zu streng methodischem Denken und konsequenter Gedankenführung. Auch da, wo sie als gelehrte Forscher tätig sind, verschießen sie ihre Kraft in großartigen Improvisationen, in spielerischen Ideen- und Begriffskombinationen, in phantastischen Analogien und in mystischen Ahnungen. Es fehlt ihnen jede Ehrfurcht vor den Tatsachen und Tatbeständen. Sie können sich nicht in mühevoller Gedankenarbeit selbstlos in den Gegenstand versenken, sondern benutzen ihn, um sich selbst auszuleben und das Universum absolut auszudeuten. Der Trieb zum Unendlichen

[1]) J. Baxa, Einführung in die rom. Staatswissenschaft.

äußert sich in Verbindung mit ihrer Weltanschauung in einem Denkprozeß, der jenseits wissenschaftlicher Gedankenführung verläuft. Darum blieb auch die romantische Leistung jenseits wissenschaftlicher Schöpfung.

Dieses Urteil stützt sich auf Untersuchungen der früh- und der spätromantischen Quellen. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen Eva Fiesel[1]) auf dem engeren Gebiete der romantischen Sprachphilosophie und die vorbildliche Abhandlung von Herbert Levin über „Die Heidelberger Romantik".[2])

4. DIE ROMANTIK UND DIE GESCHICHTSWISSENSCHAFT.

Die Romantik gilt als diejenige Geistesströmung, in der die moderne Welt zum geschichtlichen Selbstbewußtsein gelangt ist. Dieser Ehrentitel hat dazu geführt, oder besser: dazu verführt, der vorromantischen Zeit das geschichtliche Denkvermögen abzusprechen und den Ursprung der nachromantischen Geschichtswissenschaft völlig in die Romantik zu verlegen. Wir werden jetzt diese Auffassung näher zu prüfen haben. Unsere bisherigen Erörterungen erlauben uns bereits, von vornherein anzunehmen, daß die Leistung der Romantik nicht auf dem Felde wissenschaftlicher Geschichtsforschung liegen kann. Charakter und Weltanschauung des Romantikers verbauen eine solche Leistung. Dem romantischen Subjekt fehlt noch zur geschichtlichen Wirklichkeit jener innere Abstand, ohne die eine wissenschaftliche Geschichtsforschung innerhalb der uns gezogenen Grenzen der Objektivität überhaupt nicht möglich ist.

Das Verhältnis des Romantikers zur Geschichte war noch — nur allzu erklärlich — so stark beseelt und so stark ichbetont, daß es an Kraft und Mut zur wissenschaftlichen Vivisektion gebrach. Der ausgeprägte enthusiastische Sinn für die Fülle und Bewegtheit der historischen Wirklichkeit ließ den Romantiker vor der begrifflichen Durchleuchtung dieser Welt zurückschrecken. Sein theoretisches Ziel war, wie wir schon festgestellt hatten, die Erkenntnis der geschichtlichen Welt in ihrer Totalität, ihrer an-

[1]) E. Fiesel, Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik. Tübingen 1927. [2]) München 1922.

schaulichen Mannigfaltigkeit und ihrem absoluten Sinngehalt. Mittels der intellektuellen Anschauung soll auch auf geschichtswissenschaftlichem Gebiet eine metaphysische Durchschau erfolgen, ohne daß die Erlebnisfülle in Begriffen und absoluten Prinzipien erstickt. Das mystisch-seelische Verhältnis des Romantikers zur erlebten Realität wird auch hier für Erkenntnisziel und Erkenntnisweg konstitutiv. Für diesen metaphysischen Enthusiasmus gibt es überhaupt keine empirische Forschung, die Wissenschaft genannt werden dürfte. „Die erste Grundregel des historischen Wissens und Forschens, insofern damit eine Erkenntnis des Ganzen beabsichtigt wird und erreicht werden soll, ist also, daß man die Aufmerksamkeit auf dieses und das, was für diese Zwecke wesentlich und wirklich bedeutend ist, vorzüglich festhält, ohne sich allzu sehr in das Einzelne der speziellen Untersuchungen und der historischen Tatsachen zu verlieren . . ."[1]) Alle historische Spezialforschung ist nur „Vorübung für das Ganze, für die Wissenschaft und Philosophie der Geschichte."[2]) „Für die christliche Wissenschaft bleibt die Philosophie als der beseelende Mittelpunkt aller anderen Wissenschaften das höchste Ziel und die wesentliche Hauptsache, doch darf auch die historische Forschung, welche mit dem religiösen Gebiete so nahe zusammenhängt, und so mannigfach in dasselbe eingreift, auf keine Weise ausgeschlossen oder von dem philosophischen Streben ganz abgetrennt werden. Vielmehr ist es gerade die zugrunde liegende religiöse Gesinnung und Denkart in dem vereint zusammenwirkenden historischen Forschen und philosophischen Streben, was diese neueste Epoche der besseren europäischen Geistesbildung charakterisiert . . ."[3])

Zunächst ist der Primat der historischen Erkenntnis noch ganz in der ästhetischen Vernunft verankert. „Wenn ich alles recht bedenke, so scheint es mir, als wenn ein Geschichtsschreiber notwendig auch ein Dichter seyn müßte, denn nur die Dichter mögen sich auf jene Kunst, Begebenheiten schicklich zu verknüpfen, verstehn . . . Es ist mehr Wahrheit in ihren Mährchen als in gelehrten Chroniken."[4]) Schelling fordert für die echte Historie, daß durch sie das Geschehen „aus einer höheren Ordnung der Dinge begreif-

[1]) Fr. v. Schlegels Philosophie d. Geschichte, S. 17. Bonn 1877.
[2]) Ebenda S. 18. [3]) Ebenda S. 246.
[4]) Novalis-Heilborn, Heinrich v. Ofterdingen, I. Teil, S. 85.

lich sein muß. Erst dann erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erscheinung einer höheren Notwendigkeit gebraucht werden."[1]) „Die Kunst also ist es, wodurch die Historie, indem sie Wissenschaft des Wirklichen als solchen ist, zugleich über dasselbe auf das höhere Gebiet des Idealen erhoben wird, auf dem die Wissenschaft steht; und der dritte und absolute Standpunkt der Historie ist demnach der der historischen Kunst."[2]) „Jede Beschreibung ist Erzählung. Erst dann, wenn der Philosoph als Orpheus erscheint, ordnet sich das Ganze in regelmäßige gemeine und höhere, gebildete, bedeutende Massen, in ächten Wissenschaften zusammen."[3]) „Historie ist angewandte Moral und Religion, auch angewandte Anthropologie im allgemeinen Sinn."[4]) „Es ist sehr wahrscheinlich, daß in der Natur auch eine wunderbare Zahlenmystik stattfinde. Auch in der Geschichte."[5])

Adam Müllers Auffassung vom Sinn der Geschichtswissenschaft deckt sich mit der Ansicht seiner romantischen Gesinnungsgenossen. Einmal geht sein Denken, das sich der Intention nach weder der generalisierenden noch der individualisierenden Begriffsbildung zuordnen läßt, „auf die individuelle Mannigfaltigkeit und stete Besonderheit der erlebten Wirklichkeit, zum anderen sucht es in dieser Welt das Allgemeine und die Einheit gleichzeitig zu erfassen. So geht in diesem Denken subtilste Empirie mit absoluter Abstraktheit Hand in Hand. Aber im Grunde ist für Müller die Erfassung des Absoluten tiefster Sinn und oberster Zweck seines Forschens; alles Individuelle und Einmalige ist ihr nur emanativer Ausdruck für das göttliche Reich der Ideen. Alles Tatsächliche und Spezielle wird stetig bezogen auf ein höheres Ganzes, auf eine Idee, und nur so, mit Hilfe des intuitiven Denkens, glaubt Müller den Sinn und Zusammenhang der Wirklichkeit erforschen zu können. Statt bloßer Tatsachenforschung hat der Historiker überall in dem zutage geförderten Stoff das heilige Walten der göttlichen Idee zu suchen und zu erkennen."[6])

[1]) F. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, hrsg. v. Otto Braun, Leipzig 1907, S. 119.

[2]) Ebenda S. 118. [3]) Novalis-Heilborn, II. Teil, S. 431.

[4]) Ebenda S. 352. [5]) Ebenda S. 371.

[6]) Meine Dissertation: „Die Wirtschaftsphilosophie Adam Müllers", Leipzig 1924, S. 117 (Mskrpt.).

Gemütswerte sind es, die der Romantiker in dem Studium der Geschichte findet. Die von ihm angeblich entdeckte Individualität ist nicht die vom wissenschaftlichen Historiker gesehene und gemeinte Individualität; es ist die Individualität, in der der göttliche Geist seinen anschaulichen Ausdruck gefunden hat. Der Blick des romantischen Wissenschaftlers sieht, dogmatisch gebunden, „Erscheinungen" und späht infolgedessen stets nach dem „Dahinter". Ihm fehlt die erkenntnistheoretische Selbstbeherrschung. Was Wunder, daß aus seinen historischen Forschungen nur Geschichtsmetaphysik, biblische Geschichte hervorwuchs. Die Romantik „war nicht nur die Epoche der großen Entwicklungsgeschichten, sondern auch die unselige Epoche der Geschichtsphilosophien, der transzendenten Historien."[1])

Jedes Faktum ist für den Romantiker Philosophie. Ohne Philosophie und ohne absolutes System gibt es keine „echte" Geschichtsschreibung. Daß die Romantik nicht zu einer geschichtswissenschaftlichen Leistung gelangt ist, erklärt sich aus der Vitalität und der dieser Vitalität zugeordneten Absicht des Romantikers. Für die Romantik begann die wissenschaftliche Erkenntnis erst dort, wo diese auf die Erfassung des Absoluten in der erlebten Erscheinung abzielt. Es bleibe dabei ganz dahingestellt, ob das romantische Unvermögen zu wissenschaftlicher Leistung oder der in der romantischen Weltanschauung wurzelnde Wissenschaftsbegriff das Primäre ist, bzw. ob es sich hierbei um eine Wechselbedingtheit beider Momente handelt. Zweifellos ist aber dieser transzendente Wissenschaftsbegriff in der ganzen Romantik vorfindbar. Lediglich nach der materialen Seite hin hat dieser Wissenschaftsbegriff Wandlungen erfahren. Erkenntnistheoretisch und logisch aber stehen die poetische Geschichtsauffassung Hardenbergs, das Wissenschaftssystem Schellings und Schlegels und die spätere theologische Geschichtsauffassung der Romantik auf der gleichen Ebene. Funk[2]) übersieht, daß sich der frühromantische Drang zur Unendlichkeit nicht in absoluter Willkür, sondern stets in den Bahnen eines weltanschaulichen Gefüges auslebt, daß die Ironie nicht Erkenntnisziel, sondern Erkenntnisweg ist.

[1]) Benedetto Croce, Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, S. 236. Tübingen 1915.

[2]) Philipp Funk, Von der Aufklärung zur Romantik. München 1925.

Gerade auf dem Gebiet der Geschichtsauffassung tritt die innere Einheit von Früh- und Spätromantik überzeugend zutage.

Gewiß sind in die Romantik der Restaurationszeit Zeiterlebnisse eingesickert, die sich mit den immanenten Wandlungen des romantischen Geistes verbanden und das Bewußtsein von den das Subjekt selbst bedingenden objektiven Mächten wieder wachriefen. Gewiß mußte damit der romantische Mensch über seine bloßen Intentionen hinauswachsen und seine Leistung sich wieder mehr am Gegenstand orientieren; die spätromantische Opposition gegen die subjektivistische Willkür der Frühromantik entspringt diesem Bewußtsein. Aber die genetische Einheit der romantischen Bewegung läßt sich trotzdem in entscheidenden Punkten — im Wissenschaftsbegriff, in dem heteronomen Primat des wissenschaftlichen Denkens, in der Intention, überhaupt in den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, in dem Drang nach der totalen Erfassung des Unendlichen und nicht zum wenigsten in der Vitalität — unmittelbar nachweisen. Diese Einheit schließt, wie bereits hervorgehoben wurde, eine innere Genesis nicht aus.[1])

Die metaphysische Heteronomie der empirischen Forschung ist das Entscheidende für die romantische Geschichtswissenschaft. Das Allgemeine, das mit der erlebten Anschaulichkeit erfaßt werden soll, ist nach der Anschauung des Romantikers eine metaphysische Essenz, nicht etwa bloß das logisch Allgemeine. Und da der stetige Strom des geschichtlichen Geschehens in die Begriffswelt des diskursiv auffassenden Verstandes nicht eingehen kann, so ist das Erkenntnisorgan auch der Geschichtswissenschaft die „intellektuelle Anschauung", die „intuitive Vernunft" bzw. das „ideenweise Denken".

Wir stoßen hier auf eine für das Thema dieser Arbeit bedeutsame Frage. Die Romantik ist eine enthusiastische Bewegung gegen jenen Rationalismus, der das universale Geschehen nicht bloß heuristisch als einen mechanischen Ablauf auffaßt, sondern

[1]) Die Gegenüberstellung von „transzendentaler" und „diesseitiger" Romantik, wie sie bei Eva Fiesel, Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik, 1801—1816, Tübingen 1927, zu finden ist, halte ich keineswegs für glücklich. Sie ist logisch unhaltbar. Der Mißgriff Fiesels liegt übrigens lediglich im Terminologischen.

dem tatsächlich die Welt als ein rational-mechanisch konstruiertes Gefüge erscheint. Selbstredend muß ein solches rationales Erfahrungs- und Erkenntnisobjekt einer restlosen Durchleuchtung mit Verstandesmitteln zugänglich sein. Die Romantik aber erlebt die Wirklichkeit mit weitgeöffneten Sinnen, sie erlebt sie in ihrer unausschöpflichen, buntbewegten Mannigfaltigkeit, in ihrer Fülle individueller Schattierungen und unterschiedlicher Individualitäten. Sie erlebt sie als lebendiges Leben, und sie will dieses zauberische Leben in eine Theorie einfangen, die das Leben in seiner lebendigen Herrlichkeit beläßt. Damit erkennt die Romantik — sie ist darin keineswegs bahnbrechend —, daß diese Welt als lebendige Welt einer rationalen Erfassung unzugänglich ist. Sie rettet sich daher in die „intellektuelle Anschauung", die das Totalerlebnis nicht in ertötende Verstandesbegriffe einkerkern, sondern in seiner lebendigen Unmittelbarkeit belassen soll. Hier aber kommt das Entscheidende. Das Irrationale der Erfahrungswelt ist für die Romantik nicht eine unmittelbar gegebene Grenze aller Begriffsbildung, vielmehr besitzt es metaphysische Realität und ist trotzdem der intellektuellen Erfassung durch ein „höheres" Erkenntnisorgan zugänglich. Das heißt, Erlebnis und Theorie können nach der Auffassung der Romantik nicht nur zur Deckung gebracht werden, sondern was auch erkannt und erlebt wird, ist empirisch und absolut zugleich. Tatsächlich ist es so, daß der Romantiker stets auf das Überempirische abzielt und daß das Empirische für ihn nur sekundäres Erkenntnisinteresse besitzt. Erkenntnis- bzw. Erfahrungsobjekt und Erkenntnismethode der Romantik sind noch ganz in metaphysisches Halbdunkel gehüllt. Das Irrationale ist nicht die Grenze aller Begriffsbildung: es ist eine metaphysische Substanz, die trotzdem theoretischer Leistung adäquat sein soll. Was blieb anderes übrig, als das Organ für diese Leistung im Feld menschlicher Intuition und Phantasie zu suchen. Die romantische Erkenntnismethode muß also aller Exaktheit ausweichen und sich in nebulose Schau verflüchtigen. Die Romantik übersah, daß der Gegenstand der Erkenntnis nicht ein reales Ineinander von Erscheinungen ist, die aus dem Absoluten fließen, sondern stets ein Zusammenhang von Problemen. Zweifellos hat das historische Denken in der Romantik und durch die Romantik eine Vertiefung erfahren; als Schöpferin der geisteswissenschaft-

lichen Methode kann sie allenfalls dem erscheinen, der den Doppelsinn des Begriffes „irrational" verkennt. Die geisteswissenschaftliche Methode bedarf einer ebenso exakten Begründung und Durchbildung wie die naturwissenschaftliche Methode. Es ist nicht so, wie Poetzsch[1]) feststellt, daß die Geschichte „ihr eigenes Reich aus der Irrationalität aller Wirklichkeit im einzelnen und im ganzen" erhält. Irrational ist die „Wirklichkeit" auch für die Naturwissenschaft, und keine Begriffsbildung, weder die naturwissenschaftliche noch die historische, wird diese „Wirklichkeit" rationalisieren oder gar als totales Objekt erfassen können. Rationalisiert wird, soweit das möglich ist, nur ein bestimmter Zusammenhang von Problemen, und diese Rationalisierung ist auch das Problem der Geisteswissenschaften.

Für die Romantik aber war die Wirklichkeit nicht nur irrational im Sinne der wissenschaftlichen Begriffsbildung. Für sie verdichtete sich diese erkenntnistheoretische Grenze zu einer metaphysischen Realität. Und in ihrem Optimismus, der den der Aufklärung weit überfliegt, glaubt sie an die Möglichkeit, das Irrationale mit Hilfe eines „höheren" Erkenntnisorgans intellektuell-anschauend zu erfassen. Mit geisteswissenschaftlicher Methode im modernen Sinne aber hat diese romantische Auffassung nichts zu tun. Wenn man hier schon dogmengeschichtliche Zusammenhänge auffinden will, so liegt die Verwandtschaft mit dem Optimismus und der Denkmethodik der Mystik viel näher. Die geisteswissenschaftliche Methode erlebt ihre entscheidende Herausbildung in der historischen Schule, die das Empirische als Empirisches und nicht als Offenbarung oder Emanation des Absoluten erforscht. Erst mit diesem diesseitigen Erkenntnisziel, erst mit dieser Auffassung vom Erkenntnisobjekt ist die Ausbildung einer geisteswissenschaftlichen Methode möglich gewesen. Auf dem Stamme des romantischen Subjektivismus, dem das Gegenständliche keine Problemzusammenhänge bedeutete, sondern Anlaß mystischer Schau und Schauer, unkritischer Intuitionen, enthusiastischer Prophetie und kühner Phantasien war, konnte eine geisteswissenschaftliche Methode bzw. ein dem

[1]) A. Poetzsch, Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung, Beiträge zur Universal- und Kulturgeschichte, hrsg. v. K. Lamprecht, S. 88. Leipzig 1907.

geisteswissenschaftlichen Erkenntnisziel entsprechendes Denkverfahren wahrlich nicht emporwachsen. Die Versachlichung des Denkens und der neuen Problemstellung vollzog sich außerhalb der romantischen Bewegung, womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß die Romantik überhaupt nicht in den großen Zusammenhang dieser Entwicklungen gehöre.

Im Anschluß an diese Erörterungen können wir nunmehr die Frage behandeln, inwieweit und in welcher Weise sich der „historische Sinn" der Romantik gezeigt hat. Die Romantik wird ja als Trägerin des „historischen Sinnes" kat exochen angesprochen und der „unhistorisch" denkenden Aufklärung gegenübergestellt. Ich kann hier diese Frage nur in allgemeinen Linien entwickeln, da deren spezielle Weiterführung eine tiefergehende Untersuchung erfordern würde.

Man hat vielfach dem Zeitalter der Aufklärung ein unhistorisches Denken geradezu vorgeworfen, ohne dabei zu bedenken, daß solche dogmengeschichtliche Richtersprüche selbst das Zeichen einer recht unhistorischen Denkweise sind. Es geht recht seltsam und widerspruchsvoll im Bereich des historischen Werturteils zu. Gewiß ist noch niemandem beigefallen, etwa dem Zeitalter der Renaissance vorzuwerfen, daß es die Relativitätstheorie noch nicht gekannt habe. Dagegen finden sich noch immer Beurteiler der Aufklärungszeit — Beurteiler von Namen —, die sich die zeitbedingte, scharfrichterliche Opposition der Romantik gegen die Aufklärung zu eigen machen und dieser Epoche schlecht und recht vorwerfen, daß ihr das historische Selbstbewußtsein, der feinausgebildete Sinn für historische Dinge und Entwicklungen gefehlt habe. Solche Kritiker im Geiste moralisierender Geschichtsauffassung vergessen den freilich sehr quälenden Tatbestand, daß das historische Denken selbst nach Inhalt und Form historisch bedingt ist. Mit der geschichtlichen Entwicklung und der Intensivierung des geschichtlichen Geschehens übt sich und wächst der historische Sinn, verfeinert sich die historische Methode und erweitert sich der Horizont des historischen Denkens. Wollte etwa eine künftige Generation unserem Zeitalter historisches Verständnis absprechen, so würde eine solche Urteilsfällung ebenso ungerechtfertigt und „unhistorisch" sein wie die Verurteilung der Aufklärung.

Gewiß hat der historische Sinn seit der Romantik und auch durch die Romantik eine schöpferische Belebung und Verfeinerung erfahren. Aber ohne die zeitgebundene Vorarbeit der Aufklärung bzw. des Rationalismus hätte sich der historische Sinn, ja überhaupt das geisteswissenschaftliche Denken und Leisten nicht entfalten können. Für Historiker sollte diese Feststellung eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein. Man darf natürlich an den historischen Sinn der Aufklärung nicht das moderne Geschichtsbewußtsein als Wertmaßstab anlegen. Eine sachliche Beurteilung ist nur dann möglich, wenn wir die „Funktion" der Aufklärung im geschichtlichen Leistungszusammenhang erfassen. Was die Geschichtswissenschaft der Aufklärungszeit geleistet hat, ist nicht allein eine außerordentliche Verfeinerung der historischen Kritik auf dem breiten Grunde gelehrter Tatsachenforschung. Vor allem hat sie die für die Geschichtswissenschaft konstitutive Bindung zwischen der Historie und der Metaphysik durchbrochen und die Autonomie des wissenschaftlichen Wahrheitswertes durchgesetzt. Ihre universalhistorische Auffassung hat sich von dem Primat theologischer Spekulation freigemacht. Diese Entbindung eines autonomen geistes- bzw. geschichtswissenschaftlichen Denkens konnte gar nicht anders als mit den Waffen des Rationalismus vollzogen werden. Die negativ-historische Leistung der Aufklärung war Voraussetzung für den positiven Aufbau der modernen Geschichtswissenschaft. Von hier aus gesehen erscheint sogar die romantische Wissenschaft als ein Rückschritt, insofern wenigstens, als sie wiederum heteronome Wertgesichtspunkte und transzendente Maßstäbe für die wissenschaftliche Forschung einsetzte.

Rückwärts gesehen aber ist dieser Rückschritt nur scheinbar. Man muß bedenken, in welcher Weise sich die Erschließung neuer geistiger Welten zu vollziehen pflegt. In die geschichtliche Welt, die für die Aufklärung noch durch eine breite Kluft von der Vernunft getrennt ist, noch keinen Eigenwert besitzt und ihrer rationalen Durchleuchtung harrt, stoßen vor allem Herder und Winckelmann mit genialem Seherblick vor und bringen die schon bei Giordano Bruno und Leibniz vorfindbaren Ansätze genetisch-historischen Denkens zur vollen Entfaltung. Die Romantik versenkt sich mit ihrem für die erlebte individuelle Anschaulichkeit

weitgeöffneten Sinn enthusiastisch in die neuentdeckte Welt und versucht in genialer Intuition zu erschauen und zu erkennen. Der Rausch dieses synthetischen Universalismus, der allenfalls poetisch-wissenschaftliche Leistungen aus sich heraustreiben konnte, mußte verfliegen, und an seine Stelle tritt nun ein am Gegenstand orientiertes, analysierendes Denken, das die neuen Problemzusammenhänge mit streng wissenschaftlichen Mitteln zu durchdringen versucht. Daß diese neue Wissenschaft nicht an den romantischen Rausch, sondern an die wissenschaftlichen Traditionen und Leistungen des Zeitalters der Aufklärung anknüpft und hier weiterbildet, versteht sich aus der inneren Gesetzlichkeit wissenschaftlicher Entwicklung.

Diesen Tatbestand wird man scharf im Auge behalten müssen. Die Romantik bzw. die romantische Wissenschaft bildet nicht das Mittelglied zwischen der Wissenschaft der Aufklärungszeit und der des 19. Jahrhunderts. Sie steht außerhalb dieses Leistungszusammenhangs. Nur ihre Intentionen strömen befruchtend in diese Entwicklung ein.

Es wurde schon hervorgehoben, daß die Romantik keineswegs absolut neuschöpferisch auf dem Gebiete geisteswissenschaftlichen Denkens gewesen ist. Der ihr eigentümliche Sinn für Entwicklung und Zusammenhänge, für das Irrationale der erlebten Wirklichkeit und das Organische und Individuelle ist bereits vor ihrer Zeit lebendig geworden. Leibniz und Herder, Winckelmann und zudem auch Möser haben hier bahnbrechend gewirkt. Sicherlich ist aber erst seit der Romantik und durch sie das genetische Bewußtsein zum allgemeinen Bewußtsein und der Sinn für eine eigenwertige geschichtliche Welt zum allgemeinen Sinn erweitert worden. Doch auch diese Feststellung bedarf wieder ihrer Einschränkung.

Historisch im modernen Sinne hat die Romantik keineswegs gedacht. Es wird das hier und da ausdrücklich behauptet. Die Romantik begreift die historische Welt noch nicht als historische Welt, sondern immer als Emanation des Absoluten. Metaphysik und Empirie sind noch ungeschieden. Die historische Tatsache empfängt ihren Sinn, ihren Wert und ihre Geltung noch dadurch, daß sie Erscheinung des transzendenten Lebensgrundes ist. Die Geschichtsbetrachtung ist nicht immanent; eine abso-

lute Grundstruktur, die als metaphysisches Axiom natürlich unbewiesen bleibt, wird in die erlebte Welt hineingesehen und als Wertmaßstab genommen. Gerade dieser metahpysische Auf- und Unterbau der romantischen Geschichtswissenschaft hindert sie an einer wirklich historischen Betrachtung der geschichtlichen Welt. Ihr Bewußtsein ist keineswegs radikal historisiert. Wenn Troeltsch in bezug auf Adam Müller bemerkt: „Immerhin versucht doch auch er die eigentlich historische Erkenntnis auf eine intuitive Vernunft im Gegensatz gegen den zergliedernden Verstand zu begründen und diese Vernunft wenigstens einigermaßen im Sinn einer neuen Logik zu logisieren; daß er dabei materiell zu einer sehr konservativen, mittelalterlich-ständisch gefärbten und zugleich modern-realpolitisch-national gesinnten Staatsauffassung kommt, ist eine Sache für sich“[1]), so ist demgegenüber festzustellen, daß dies durchaus nicht „eine Sache für sich“ ist. Adam Müller trat eben nicht aus reinem engen Konservativismus für die mittelalterliche Ständeverfassung ein, sondern verfocht von philosophischen Gesichtspunkten aus die Idee einer sozialwirtschaftlichen Ständeverfassung, die ihm am vollkommensten in dem geschichtlichen Zustand des Mittelalters verwirklicht erschien. Nicht dieses historische Ideal, vielmehr sein gegensatzphilosophisches Prinzip war bei ihm das Primäre in seinem historischen Absolutismus.

Entscheidend für die gesamte romantische Geschichtsauffassung ist eben dies, daß sie mit metaphysischen Überzeugungen an die Betrachtung der geschichtlichen Welt herangeht. Damit aber werden die verschiedenen Epochen nicht aus sich heraus begriffen und beurteilt, sondern an absoluten Werten und Strukturprinzipien gemessen. Somit mußte der Romantik das Zeitalter des Rationalismus als „Sündenfall“, als „Abfall“ vom „echten“ Leben erscheinen. Die Romantik verfällt also in das gleiche „unhistorische“ Denken — unhistorisch im Sinne des modernen historischen Relativismus — wie das Naturrecht, nur daß an Stelle eines Vernunftideals die absolute Grundstruktur der geschichtlichen Welt als Wertmaßstab tritt. Dieser Absolutismus der Betrachtung und Beurteilung mußte den Blick für die

[1]) E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, S. 297ff. Tübingen 1922.

geschichtliche Entwicklung und die Eigenwertigkeit der Epochen (und Völker!) verschließen. Und je mehr sich die romantische Wissenschaft dem Primat der christlichen Offenbarung verpflichtet, um so mehr verflüchtigt sich vor ihrem Auge der genetische Zusammenhang. An dessen Stelle tritt der Zyklus von „Sündenfall" und gottwohlgefälliger Ordnung. (Die Frage, wie angesichts der Immanenz des Absoluten in der Welt der Erscheinungen überhaupt ein solcher Zyklus von Abfall und Heiligung möglich ist, hat die Romantik naturgemäß nicht beantworten können. Die Begriffe „Sündenfall", „Verblendung" oder „Krankheit" schieben doch das Problem dieser historischen Theodizee nur um eine Position weiter hinaus. Erklärt ist mit ihnen nichts.)

Das historisch-genetische Denken ist doch in dem Moment durchbrochen, in dem eine Beurteilung der geschichtlichen Welt gemäß transzendenten Werten einsetzt. Dann verliert jede im Sinne dieser Werte negative Epoche ihre genetische Notwendigkeit. Die geschichtliche Funktion der Aufklärung blieb daher der Romantik verschlossen.

Der eigentümliche Sinn des Romantikers für das Individuelle und Lebendig-Anschauliche soll damit nicht abgestritten werden. Aber wenn der Romantiker in der geschichtlichen Welt schwelgt, so meint er doch immer das Metaphysisch-Individuelle, das sich in der Anschauung offenbart. Der „historische Sinn" der Romantik wirkt sich noch ganz in metaphysisch-mystischem Enthusiasmus aus. Und eben deshalb fehlt auch dem Romantiker die Achtung vor der Tatsächlichkeit. Die von Friedrich Schlegel an den Historiker gerichtete Forderung strengster Gewissenhaftigkeit und unverfälschter Wiedergabe der Tatsachen hat Schlegel selbst am wenigsten erfüllt. Und Novalis meint, es sei in den Märchen mehr Wahrheit als in den gelehrten Chroniken.

Der romantische Denkprozeß und dessen metaphysischer Ausgangspunkt verbieten eine Orientierung am Tatsächlichen. Das Tatsächliche wird erlebt und erschaut, aber als Mittel und als Anlaß zum Aufschwung in das Reich der absoluten „echten" Realität. Es geht um das „echte" System, um den absoluten „Mittelpunkt", um das „wahrhafte" Königspaar, um die „echte" Demokratie.

Der Romantiker fühlt sich der historischen Wahrheit und Tatsächlichkeit nicht verpflichtet. Nur in Ahnungen, mystischen Offenbarungen, poetischen Phantasien kann sich sein Schöpferwille frei entfalten. Der Stoff, an dem sich der Drang zum Unendlich-Ewigen entzünden und ungehemmt auswirken kann, ist die geschichtliche Vergangenheit. Denn diese ist niemals eindeutig. Aber nicht in absoluter Willkür lebt sich der romantische Schöpferwille aus. Immer ist er an ein metaphysisches Weltbild gebunden. Und so zerfällt für den Romantiker die geschichtliche Welt in Gegensätze, die er in sie hineinträgt. „Echt und entartet", „mechanisch und organisch", „natürlich und künstlich" „heidnisch und christlich" — in dieser Gegensätzlichkeit wird die Vergangenheit gesehen. Nur die Epochen, die im Sinne der romantischen Wertideen harmonisch und sympathisch erscheinen, sind „echte Geschichte". Den anderen Epochen fehlen Eigenwert und Geschichtlichkeit. Nur da bringt der Romantiker historisches Verständnis auf, wo er lieben kann, wo er den Gleichklang zwischen dem absoluten Willen und der Erfahrungswelt vorfindet.

Die Romantik hat die Achtung vor der Überlieferung und dem historisch Gewordenen gelehrt — soweit das Gewordene ihrem Weltbild entsprach. Die Romantik hat sich hohen Sinnes dem Unvergleichbar-Einmaligen erschlossen — weil in ihm das Absolute sich offenbart. Die Romantik hat die überindividuellen irrationalen Mächte in der Geschichte im Geiste Herders erkannt — aber diese Mächte galten ihr als transzendente Wesenheiten und absolute Werte. Die Romantik hat, wie schon vor ihr Herder, die rationalistische Annahme einer über die Zeitalter hin sich erstreckenden Gleichförmigkeit der menschlichen Natur überwunden — aber ihr Sinn für das zeitlich und räumlich Eigentümliche ist noch an absolute Geschichtsbilder gebunden. Die Romantik hat die Brücke zwischen der Vernunft und der geschichtlichen Welt geschlagen — aber in ihrem synthetischen Drang und in ihrem Unvermögen zu analytischer Denkarbeit verwischte sie die logische Grenze zwischen erfahrungswissenschaftlicher und philosophischer Geschichtsbetrachtung und bestimmte ihre Geschichtswissenschaft nach Ziel und Methode als transzendente Historie. Und damit entrückte sie die von ihr geforderte, aber schon bei Herder vorfindbare Methode des historischen Verstehens und Nach-

empfindens der geschichtlichen Erscheinungen in das unkontrollierbare, unbeweisbare und unwiderlegbare Reich mystischer Schau und poetischer Intuition.

Erst die Vertreter der historischen Schule, die mit ihrem Wissenschaftsbegriff an die Linie Bodin-Montesquieu—Leibniz—Herder—Möser—Winckelmann anknüpfen, begründen die moderne Geschichtswissenschaft, indem sie die Immanenz der Geschichtsbetrachtung streng wahren und die geschichtliche Welt voraussetzungslos durchforschen, soweit das überhaupt im erkenntnistheoretischen Sinne möglich ist. Der Unterschied zwischen der Romantik und der historischen Schule im Erkenntnisziel, in der Erkenntnismethode, überhaupt im Wissenschaftsbegriff und Denkprozeß ist so wesentlich, so grundsätzlich, daß alle zeitgebundenen Gemeinsamkeiten diese Kluft nicht verdecken können.

Aber nicht darin etwa besteht die Größe und der Wert der Entwicklung strenger Fachwissenschaft, daß sie überhaupt und absolut Philosophie und Erfahrungswissenschaft getrennt hat bzw. trennen wollte, sondern daß sie die unterschiedlichen Ziele, Ausgangspunkte und Methoden beider Leistungsbereiche in reinlicher Scheidung beachtet und herausgearbeitet hat. Die reinliche Scheidung bedeutet noch nicht eine Zerstörung des inneren Zusammenhangs aller Erkenntnisarbeit. Soweit tatsächlich dieser Zusammenhang verlorengegangen ist und die fachwissenschaftliche Forschung die synthetischen Gesichtspunkte völlig verloren hat, geschah es aus anderen Gründen.

Die heuristische, aber strenge Scheidung der philosophischen Betrachtungsweise von der fachwissenschaftlichen, die Autonomie des wissenschaftlichen Wahrheitswertes — soweit eine solche Autonomie überhaupt möglich ist — und die freilich stets nur relative Trennung von wissenschaftlicher Forschung und Weltanschauung sind die Grundsätze exakter Erkenntnisarbeit. Die romantische Leistung wurde entgegen ihrer Intention zur Bestätigung dieser Grundsätze. Hatte die Romantik ihr mystisch-seelisches Verhältnis zur Welt zum Erkenntnisprinzip gemacht, so mußte sie diesen Primat der Gemütswerte mit wissenschaftlicher Unfruchtbarkeit erkaufen. Es wird wohl auch immer so bleiben, daß sich wirklich geistige Tiefe nicht in mystischen

Schauern und poetischen Ahnungen, die schließlich wie Orakel zahllose Deutungen offenlassen, offenbart, sondern in der streng methodischen, kontrollierten und kontrollierbaren Gedankenführung, der auch die unerläßliche schöpferische Intuition post hoc unterworfen wird. Allerdings tritt diese Gedankenarbeit in bescheidenem und wenig ansprechendem Gewande auf und stellt die größeren Ansprüche an Intellekt und Ethos. Gerade das Ethos wissenschaftlicher Schöpfung ist der Romantik fremd geblieben. Der romantische Mensch aber, der nach absoluter Synthese ringt und das Gegenständliche an diesem Wunsch orientiert, wird immer wieder auftreten. Seine Leistung besteht in seiner Intention. Sie kann nur aus sich selbst verstanden werden. In den geschichtlichen Leistungszusammenhang der Wissenschaft gehen diese Intentionen zwar ein, aber nur im rein dynamischen Sinne.

Die Romantik steht an der Schwelle einer neuen Epoche der Geisteswissenschaften. Sie hat die Schwelle nicht überschreiten können, sie hat das gelobte Land nur mit enthusiastischen, genialen Ahnungen erschaut, aber nicht bearbeitet. Das schließt nicht aus, daß nach dem Urteil von E. Fiesel Friedrich Schlegel mit seinem Werke: Die Sprache und Weisheit der Inder als der geistige Begründer der modernen Sprachwissenschaft im engeren Sinne angesehen werden darf. Zweifellos deckten die Romantiker entscheidende Probleme auf; darin besteht gerade ihre dynamische Bedeutung für den Leistungszusammenhang der Wissenschaft. Aber die wissenschaftlichen Wege zur Lösung bzw. Bearbeitung dieser Probleme haben sie weder aufgezeigt noch eingeschlagen. Das hätte Kraft erfordert, Kraft zu geduldiger, hingebender Geistesarbeit und selbstvergessener Sachlichkeit. An dieser Kraft gebrach es allen Romantikern. Sie waren groß in ihren Plänen, zu schwach zum Bauen.

5. DIE ROMANTIK UND DIE MODERNE GEISTESENTWICKLUNG.

In der Geschichte des menschlichen Geistes finden wir neben dem streng systematischen Denker den vom Drang nach Schau des Unendlichen und Absoluten getriebenen Mystiker. „Verlangt werden muß, daß beide Denk- und Seelentypen und ihre Ausdrucksformen in der Geschichte der Philosophie gleichberechtigt

nebeneinanderstehen, weil beide gleich tief und unaufhaltsam auf die Geistesgeschichte der Menschheit hingewirkt haben."[1])

Wir eignen uns Samuels kategorisches Urteil, daß beide Denk- und Seelentypen „gleich tief" auf die Geistesgeschichte eingewirkt haben, in dieser Form nicht an. Richtig aber ist, daß beide Typen nicht gegeneinander gemessen, sondern nur aus sich heraus verstanden und beurteilt werden dürfen. Insofern bedarf diese Arbeit ihrer ausdrücklichen Rechtfertigung. Mit der Herausstellung des romantischen Wissenschaftsbegriffes und der romantischen Leistung sollte kein „Vorwurf" verknüpft werden. Es ist bereits betont worden, daß die romantische Leistung nicht an der modernen Wissenschaft gemessen werden darf, schon deshalb nicht, weil die Romantiker den Begriff der Wissenschaft ganz anders fassen und das Organon ihres wissenschaftlichen Erkennens und damit ihrer Gewißheit nicht die Verstandeslogik, sondern die intellektuelle Anschauung ist.

Es ging in dieser Arbeit vielmehr um die Zurückweisung jener neuromantischen Auffassung, die den Leistungsbestand der modernen Geisteswissenschaften total auf die Romantik zurückgeführt wissen will. Aber nicht nur das. Die Romantik verdichtet sich für diese Auffassung zum absoluten Wertmaßstab. Below und die Schule von Othmar Spann vertreten diese Auffassung mit beinahe blindem Radikalismus.

Es ist für die Vertreter dieser Auffassung kennzeichnend, daß sie einer sachgemäßen Abgrenzung des Begriffes Romantik ausweichen und diesen Begriff so weit logisch ausdehnen, daß er für ihre kühne geistesgeschichtliche Konstruktion brauchbar wird. Below spricht mit einer unbekümmerten Selbstverständlichkeit von Ranke als einem echten Romantiker. Rothacker[2]) kann von der „großartigen spätromantischen Wissenschaft" als der Grundmauer der heutigen Geisteswissenschaften schreiben, weil er den Begriff „spätromantisch" willkürlich überspannt. Nach Friedrich dagegen ist die Romantik „ohne besondere Wirkung vorübergerauscht", während wir noch „mitten im Zeitalter der Aufklä-

[1]) R. Samuel, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Fr. v. Hardenbergs (Novalis), S. 9/10. Frankfurt a. M. 1925.

[2]) E. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. VI/VII. Tübingen 1920.

rung leben“[1]), und nach Preller stecken wir teils „bis über die Ohren“, teils „noch nicht bis an die Knie“[2]) in der Aufklärung.

Es hat weder Zweck noch Sinn, solche willkürlichen Begriffsausweitungen mit philologischem Rüstzeug zu widerlegen. Man muß sich grundsätzlich entscheiden, ob man im Felde der geistesgeschichtlichen Betrachtung zu wirklich historischen Begriffen gelangen oder den jeweils erarbeiteten Ideengehalt von seiner Zeitgebundenheit lösen und logisieren will. Selbstverständlich geht das zeitlich Frühere in das zeitlich Folgende ein, selbstverständlich gibt es kein historisches Element, das nicht von der geschichtlichen Entwicklung „aufgehoben“ würde. Doch nicht die Elemente der genetischen Synthese an sich, sondern ihre eine Epoche charakterisierende Art des Auftretens ist für die geistesgeschichtliche Typologie das Entscheidende.

Wenn diese historischen „Idealtypen“ — z. B. Romantik oder Aufklärung — zu Idealtypen im logischen Sinne ausgeweitet werden oder gar die ethische Geltung von Kulturzielen erlangen, dann wird der Boden geistesgeschichtlicher und geschichtswissenschaftlicher Betrachtung verlassen. Und wenn man sich daher um den Nachweis bemüht, daß die gesamte historische Schule einschließlich Ranke zur Romantik gehört und alles Bedeutende von dort kommt, so werden sich hinter solchen geistesgeschichtlichen Konstruktionen Motive verbergen, die außerhalb des reinen Erkenntniswillens liegen.

Eine fast einfältig zu nennende Beweisführung findet sich bei v. Below, Romantik und realistische Geschichtsforschung, Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 15. Band, S. 84: „Die Welt des beginnenden 19. Jahrhunderts stellte sich überwiegend in Gegensatz zu der Aufklärung, dem Rationalismus... Aber von 1800 bis in die 20er Jahre des 19. Jahrhunderts hinein haben wir als überwiegende Richtung des deutschen Geisteslebens, namentlich auch in bezug auf die historischen Wissenschaften im weitesten Sinn des Wortes, eine antiaufklärerische Bewegung vor uns. Und wer bestreitet, daß diese Bewegung

[1]) F. Friedrich, Versuch über die Perioden der Ideengeschichte der Neuzeit und ihr Verhältnis zur Gegenwart, Hist. Ztschr. Bd. 122.

[2]) Hugo Preller, Rationalismus und Historismus, Hist. Ztschr. Bd. 126, S. 210.

das Übergewicht gehabt hat, der wird zugeben (!), daß sie sehr stark war, daß ihr u. a. auch (!!) . . . die Kreise der historischen Studien und nicht am wenigsten die historische Rechtsschule angehören. Wie soll man nun diese antiaufklärerische Bewegung nennen? Da stellt sich doch ganz einfach (!!) die Bezeichnung ‚romantische Bewegung' ein. Die Aufklärung wird doch nun einmal (!) durch die Romantik abgelöst." Natürlich heißt es dann an anderer Stelle kurz und bündig: „Ein wichtiges Kapitel der Romantik stellen die philologischen Studien dar . . . Schon diese philologischen Beziehungen (!) stempeln die Romantik zu einer realistischen (!!) Richtung."[1])

Im übrigen hat doch eine übertriebene Fragestellung hinsichtlich der „Herkunft" geschichtswissenschaftlich wenig Sinn und Wert. Selbstverständlich wird das Gedankengut der Romantik auch von denen irgendwie verarbeitet werden, die ihr sachlich fern- oder entgegenstehen. Außerdem können solche gemeinsamen Elemente der Intention oder Leistung in gegenseitiger Unabhängigkeit gewonnen sein. Bewiesen ist mit ihrem Auftreten noch gar nichts. Daß, wie behauptet wird, die moderne Geisteswissenschaft ohne die Romantik nicht denkbar und verständlich sei, ist doch kein Beweis dafür, daß die Romantik die Schöpferin der modernen Geisteswelt ist. Ohne die Aufklärung ist weder die Romantik noch die nachfolgende Zeit denkbar und verständlich. Solche Feststellungen[2]) drücken doch schließlich nur die Tatsache aus, daß es eine historische Entwicklung gibt, und daß das geschichtliche Gut jeder Epoche irgendwie in den geschichtlichen Zusammenhang einströmt. Die Romantik lebt natürlich fort, aber nicht mehr als Epoche, sondern als verarbeiteter Bestandteil neuer Epochen. Sobald aber das Gedankengut einer Epoche von neuen Zeitströmungen erfaßt und verarbeitet wird, wandelt es sich in Funktion und Art und wird eben etwas historisch „Anderes". Es ist dann nicht mehr mit jenem historischen Zusammenhang vergleichbar, in dem es Epoche wurde. Um so un-

[1]) v. Below, Vierteljahrsschr. f. Soz.- u. Wirtschgesch. 3. Bd., S. 430ff.

[2]) Z. B. Borries, Die Romantik u. d. Geschichte, Berlin 1925, S. 222: Unser geistiges Leben in Kunst, Wissenschaft und Politik bis auf den heutigen Tag ist ohne die Romantik nicht zu denken. Aber eben auch nicht ohne Christentum, Renaissance, Reformation.

begreiflicher scheint es mir, daß selbst ausgezeichnete Historiker ihren Blick vor dieser Unvergleichbarkeit und Einmaligkeit verschließen und höchst unhistorisch eine zeitumgrenzte Bewegung begrifflich ihrer historischen Individualität entleeren. Wir gelangen mit diesem Verfahren niemals zu einer Geschichtsschreibung.

Schließlich aber bedeutet ein überspitztes Zurechnungsverfahren eine Entwertung der historischen Persönlichkeiten. Sie verlieren ebenfalls ihre unvergleichbare Einmaligkeit und vor allem ihre Selbständigkeit. Man hat übrigens Ranke z. B. weder erklärt noch begriffen, wenn man sein Gedankengut zu 90 Prozent auf romantische Elemente und zu 10 Prozent auf Elemente der Aufklärung und seiner eigenen Zeit zurückführt. Daß eine historische Persönlichkeit keineswegs aus dem Nichts, keineswegs alles aus sich herausschafft, versteht sich von selbst. Entscheidend für die historische Abgrenzung und Bewertung ist stets das schöpferische, einmalige Wie des Auftretens und der Verarbeitung überkommenen Gedankengutes.

Mir scheint daher eine klare Abgrenzung auch der romantischen Bewegung sachlich berechtigt, allerdings eine Abgrenzung ohne jene dialektische Schärfe, die den Übergängen nicht gerecht wird. Für die begriffliche Abgrenzung leistet der romantische Wissenschaftsbegriff gute Dienste. Die Kettung der Wissenschaften nach Objekt und Erkenntnisziel an eine absolute Idee, die Transzendenz der wissenschaftlichen Betrachtung, die Heteronomie des wissenschaftlichen Erkenntniswertes kennzeichnen die gesamte romantische Forschung. Dieser Wissenschaftsbegriff wurzelt in der Weltanschauung der Romantik, für die alle Erscheinungen, auch da, wo sie empirisch erkannt werden sollen, Offenbarungen des Unendlichen, des absoluten Kunstorganismus, des christlichen Gottes sind. Diese Weltanschauung wiederum wird von dem Drang getragen, überall, im Dichten und im Erkennen, in das Unendlich-Absolute vorzustoßen. Erkenntnis im romantischen Sinne ist überhaupt nur da, wo das Absolute in der Erscheinung und die Erscheinung als Emanation des Absoluten erfaßt wird. Dieser Drang, der zur Ablehnung exakter Wissenschaftlichkeit führen mußte, und persönliches Unvermögen haben die Romantik nirgend zu wissenschaftlicher Leistung kommen lassen. Ihre Leistung ist ihre Intention, ist ihre schöpferische Anregung.

Gegen diese Bewegung hebt sich eindeutig und scharf umrissen die an die Tradition der Aufklärung anknüpfende wissenschaftliche Entwicklung ab. Die Forschung auf allen Kulturgebieten nimmt nun einen bewußt immanenten Standpunkt ein. Die Erfahrungswissenschaft erringt sich wieder ihre Autonomie. Die fruchtbaren Anregungen der Romantik strömen belebend in den Körper der Wissenschaften ein. Aber diese Fernwirkungen dürfen nicht mit dem Wesen der Romantik verwechselt werden. Die Romantik ist im Programm verendet. Ideengeschichtlich gesehen ist gerade das Programm, aber auch nur das Programm, ihre schöpferische Leistung gewesen. Sie verdient den Titel eines Schrittmachers der Geisteswissenschaften. Darin beruht auch die Größe jener Geister, die nach absoluter Synthese und der Erfassung des Absoluten ringen, daß sie mit genialem Seherblick neue Probleme aufwerfen und kühn in geistig unerschlossenes Land vorstoßen. Dieses Land bewegt ihr Gemüt. Und sie selbst appellieren nicht an den Verstand, sondern an das Gemüt. Dieser Appell bleibt ohne das Echo sachlicher Leistung. Erst der von Intuition und Phantastik abgekehrte, geordnete Forschergeist vermag mit Kraft und Geduld in die neuen Problemzusammenhänge erkennend einzudringen. Aber diese Aufgabe war nicht mehr innere Angelegenheit der Romantik. Hier setzt die Leistung einer Generation ein, die eine ganz andere wissenschaftliche Gesinnung in sich trug. Man erweist der Romantik einen schlechten Dienst, wenn man ihre gelehrten Improvisationen in den Leistungszusammenhang der Erfahrungswissenschaft einzuzwingen versucht. Das geht gegen die Absicht der Romantiker selbst. Für sie war ja das Denken „nur ein Traum des Fühlens, ein erstorbenes Fühlen, ein blaßgraues schwaches Leben".

MISZELLE.

FORSCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DES DEUTSCHEN VOLKSTUMS IN RUSSLAND.[1])

VON GEORG LEIBBRANDT.

„Als Deutschland durch die Zwietracht nicht mehr war, da erst fing mein Herz an, Deutschland aus rechter Liebe zu lieben, da erst umfaßte mein Herz seine Einheit und Einigkeit" — so schrieb Ernst Moritz Arndt vor hundert Jahren, als Deutschland zusammengebrochen war. Wie damals aus tiefster Not neue aufbauende Kräfte erwachsen sind, so hat auch der Weltkrieg dem deutschen Volke manche Erkenntnis gebracht, und Deutschlands Niederlage hat eine neue große Bewegung entstehen lassen. Der Weltkrieg hat erleben lassen, daß die Zugehörigkeit zu der deutschen Volksgemeinschaft nicht durch die politischen Grenzen des Staates bestimmt wird. In allen Teilen der Welt, wo immer nur Deutsche waren, erlebten sie es, daß sie zu der großen deutschen Familie gehören, daß sie Zweige eines großen Stammes sind, die weit über die Staatsgrenzen zu fremden Völkern hinüberreichen und deren Früchte fremden Nationen zugute kommen.

Diese Erkenntnis ist heute Gemeingut des gesamten deutschen Volkes geworden. Im Ausland sieht der Deutsche, der überall als Fremder behandelt wurde, und wäre er auch Jahrhunderte lang dort ansässig, besonders den ideellen Wert in dem Bewußtsein, nicht nur mit dem Volke verbunden zu sein, aus dessen Mitte seine Väter hinausgezogen sind, sondern auch eine Heimat zu haben, nach der er sich sehnt, und ein Mutterland, in dem die Wurzeln seines Volkstums und seiner Volkskraft tief verankert sind.

Der Auslandsdeutsche ist Kolonist im eigentlichen Sinne des Wortes, er ist colonus — Siedler, der den Boden bebaut, sodann aber auch zugleich Kulturpionier seiner Heimat und seines Volkes. Von hier aus betrachtet ist das Schicksal der deutschen Volksgenossen im Auslande für das deutsche Volk und den deutschen Staat von lebenswichtigem Interesse: die Volkssplitter lassen Rückschlüsse auf das Befinden des gesamten Volkstums ziehen, wie die Zweige erkennen lassen, ob der Stamm gesund ist oder nicht. Aus dieser Erkenntnis ergibt sich die Aufgabe der Pflege der gegenseitigen Beziehungen, die Aufrechterhaltung der Verbindung und Anbahnung neuer Wege zur gegenseitigen Bereicherung in der Totalität des Volkstums.

Hier hat die Wissenschaft eine große Aufgabe: das Fundament zu schaffen, auf dem die deutsche Volks- und Kulturgemeinschaft auf der

[1]) Vortrag, gehalten im Reichsarchiv am 28. März 1929.

ganzen Welt als eine bleibende und in sich gefestigte errichtet wird. Sie hat die Entstehung und den Bestand dieser deutschen Grenz- und Inselgebiete, ihre Kämpfe und Entbehrungen, ihre Sprache, Sitte und Brauch, ihre geistige und wirtschaftliche Struktur, ihr religiöses und politisches Leben, ihre Stellung im fremden Volk, im fremden Staat mit aller Gründlichkeit zu erforschen und die Ergebnisse dem gesamten Volke nutzbar zu machen.

Es scheint mir zweckmäßig, an dieser Stelle auf die Anfänge der Auslandsdeutschtums-Forschung hinzuweisen. Im September 1846 tagte in Frankfurt unter Vorsitz von Jakob Grimm eine Versammlung deutscher Geschichts- und Sprachforscher, eine Versammlung, deren Besonderheit durch die Namen ihrer Teilnehmer gekennzeichnet ist: E. M. Arndt, Gebr. Grimm, Haupt, Lappenberg, Pertz, Ranke, Uhland. Kein anderer als Uhland hat sich über jene Zusammenkunft im Kaisersaal des Römer folgendermaßen geäußert: „Es war als ob einzelne Kaiser aus ihren Rahmen sprängen und unter die Versammelten träten, sie mit ihrem bloßen Blick anzufeuern und zu zügeln." Dort in Frankfurt hielt Lappenberg einen Vortrag über die Erhaltung der deutschen Nationalität auch außerhalb der deutschen Bundesstaaten und forderte dann auf, einen wissenschaftlichen Verein zu gründen, der die Aufgabe hätte, die bisherigen Auswanderungen und die Schicksale der deutschen Kolonien historisch zu erforschen, und die deutsche Sprache und deutschen Sprachunterricht unter den Auslandsdeutschen zu fördern. Er brach in den Ruf aus: „Will und kann Deutschland nichts tun, um sich seiner Söhne in Amerika und Australien, in Asien und Afrika durch das Band der Nationalität zu sichern? Englands Kolonien sind ihm nicht erhalten durch seine Staatskräfte, sie wären alle längst abgefallen, sondern durch die unverwüstliche Nationalität, durch die Sprache und Rechtsbegriffe." Auch Deutschland könne sich dieser Aufgabe nicht entziehen. — Es wurde eine Kommission eingesetzt zur Untersuchung der aufgeworfenen Fragen. Der Verfolg dieser Angelegenheit mußte infolge der politischen Verhältnisse mit dem Bericht auf der nächsten Germanisten-Tagung sein Ende nehmen.

Gleichzeitig setzte eine zielbewußte und planmäßige, noch heute unsere Bewunderung hervorrufende Inangriffnahme der Arbeit ein. 1845 schreibt der Frankfurter Arzt Dr. Wilhelm Stricker ein Buch mit dem Titel „Die Verbreitung des deutschen Volkes über die Erde" und läßt zwei Jahre darauf 1847 seine „Germania" folgen, ein „Archiv zur Kenntnis des deutschen Elements in allen Ländern der Erde". Die Zeitschrift sollte unter Mitwirkung hervorragendster Gelehrter die Wissenschaft vom Auslandsdeutschtum begründen als eine Forschungs-Zentrale für deutsche Siedlung und Wanderung, für deutsche Sprach- und Grenzgebiete, überhaupt für das deutsche Kulturleben im Auslande. Schon diese wenigen Andeutungen lassen zur Genüge erkennen, wie reichhaltig das Programm war, das das Archiv sich vorgenommen hat. Die Durchführung war bereits mit aller Gründlichkeit und Planmäßigkeit in Angriff genommen. Aber die Ungunst der Zeit wollte es, daß ihm nur drei Jahrgänge beschieden waren. Es muß aber betont werden,

daß wir trotz unserer vielen Institute und Gesellschaften, die sich die Pflege des Auslandsdeutschtums auf die Fahne schreiben, bis heute noch kein Organ haben, das sich ebenbürtig an seine Seite stellen und als sein Erbe die hohe Aufgabe übernehmen könnte, um mit neuen wissenschaftlichen Methoden und Erkenntnissen die dort begonnene Arbeit weiterzuführen. Die erste Kommission, das erste Buch und vor allem die erste Zeitschrift für Erforschung des Auslandsdeutschtums haben heute noch ihren wissenschaftlichen Wert und sind es wert, ins Gedächtnis zurückgerufen zu werden.

Eins der interessantesten Gebiete des Auslandsdeutschtums ist das deutsche Volkstum in Rußland, das 1897 über zwei Millionen zählte, heute aber nach Abfall der Randstaaten nach der Volkszählung 1926 1,238 Millionen umfaßt. Nach der geographischen Einteilung unterscheidet man folgende Hauptgruppen: das Deutschtum an der Wolga, in der Ukraine, Wolhynien, im Kaukasus, in Sibirien und Zentralasien. Von all diesen Gruppen ist das Deutschtum im Schwarz-Meer-Gebiet und Kaukasus nach seinen kolonisatorischen Leistungen auf kulturellem, wie ganz besonders auf wirtschaftlichem Gebiet den anderen weit voraus gewesen. Darum verdient es gerade diese Siedlungsgruppe, daß man sich ihrer geschichtlichen Entwicklung annimmt. Die erste Voraussetzung, aber auch die schwierigste Aufgabe zum eingehenden Studium der Geschichte und Leistungen dieses deutschen Volkssplitters ist der Nachweis der erforderlichen Quellen. Diese Aufgabe für das Deutschtum im Schwarz-Meer-Gebiet zu lösen, die Quellen für seine Geschichte ausfindig zu machen, seine Geschichte selbst von Anfang an zu studieren, — das war die Arbeit, die ich in Deutschland begonnen und seit 1926 im Auftrag der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft in verschiedenen Reisen nach der Ukraine, Krim und dem Kaukasus durchzuführen hatte.

Das erste Kapitel in der Geschichte einer auslandsdeutschen Siedlung ist die Frage nach ihrer Entstehung, welche Gründe dazu geführt haben, unter welchen Umständen es dazu gekommen ist, mit anderen Worten, die Auswanderung aus der alten Heimat und die Einwanderung in das neue Land. In der Untersuchung der Auswanderung aus Schwaben, woher die meisten dortigen Deutschen stammen, nach Süd-Rußland geben die Akten des Württembergischen Ministeriums des Innern und Ministeriums des Äußeren im Staatsarchiv zu Stuttgart in erster Linie ein Bild über die wirtschaftliche Notlage, die viele Bauern und Handwerker vor hundert Jahren gezwungen hat, den Wanderstab zu ergreifen. Die Bestände enthalten genaue statistische Übersichten über Familienverhältnisse und Vermögen der Auswanderungslustigen. Jene Theorie, die die Bevölkerungsbewegung nur von wirtschaftlichen Einflüssen geleitet wissen will, versagt hier ganz. Will man die Auswanderung in ihrem innersten Wesen verstehen, so muß man darüber hinaus in die politische, geistige und religiöse Geschichte hinübergreifen. Das erfordert eine wesentliche Erweiterung der zu bearbeitenden Bestände: es mußten außer den genannten die Aktenbestände der Oberämter mit

herangezogen werden, sowie vor allem der Kirchenbehörde bis herunter zu den Pfarrämtern. Und zur großen Überraschung mußte ich immer wieder feststellen, daß die historisch interessanteren Akten für die Auswanderung gerade in den Beständen der untersten Stellen sich befinden. Erst von hier aus ist die Auswanderung als das zu erkennen, was sie zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Südwest-Deutschland wirklich war — als eine Volksbewegung. Welchen Wert hatte z. B. für die ganze Schilderung ein Aufruf, der sich im Oberamt Eßlingen befindet, gerichtet an die gläubigen Christen mit der Aufforderung, der „Harmonie der Kinder Gottes" beizutreten, in dem die ganze Dogmatik der schwäbischen Pietisten enthalten ist, und nicht nur Ziel und Zweck des Auszuges nach Osten schildert, sondern auch praktische Vorschläge für die Reise bis in alle Einzelheiten enthält. Dieses abgefangene Sendschreiben hielt die Ortsbehörde für zu unsinnig, als daß sie es an die vorgesetzte Behörde weiter geleitet hätte.

Nach eingehendem Studium aller einschlägigen Aktenbestände ergibt sich über die Auswanderung folgendes Bild.[1]) Der Rationalismus hatte kein Verständnis für die tiefinnerliche Religiosität des Schwaben, der in seinen Konventikeln gewohnt war, über das Irrationale nachzugrübeln. Der spekulative Geist ist ein Charakterzug des schwäbischen Stammes (vgl. Hegel), der selbst beim schlichten einfachen Mann neue Konstruktionen über Sinn und Zweck der Welt entstehen läßt. Die beliebtesten Themen des Schwaben sind die eschatalogischen Dinge, das Ende der Welt, ganz besonders der Chiliasmus, der Glaube an das Tausendjährige Reich. Die pietistischen Kreise waren damals allgemein der Überzeugung, daß die letzte Zeit angebrochen sei. Hungersnot und Christenverfolgung, Krankheit und Elend galten als Anzeichen des Weltendes. Napoleon war der Antichrist — eine Abordnung biederer Schwaben will es ihm in Ludwigsburg persönlich mitgeteilt haben. Die Kirche war die babylonische Hure und der Kampf gegen sie Aufgabe des wahren Christen. Nun galt es nach Offenbarung Johannis, sich auf das Ende vorzubereiten, um Christus bei seinem Wiedererscheinen zur Errichtung des tausendjährigen Reiches würdig zu empfangen. In Palästina würden alle Gläubigen versammelt werden, um dort mit Christus an der Spitze über die Welt zu herrschen. Es gibt genaue Schilderungen über die Herrlichkeiten des tausendjährigen Reiches, über den Zug nach Palästina, selbst über eine christliche Universität auf dem Berge Zion. 1836 war der Termin der Weltkatastrophe, den der Gelehrte Johann Albrecht Bengel genau voraus berechnet hatte. Propheten verkündeten mit apodiktischer Gewißheit die nahe Ankunft des Herrn. Um aber den letzten Wehen der Verfolgung zu entgehen, mußte die Gemeinde des Herrn an einem Bergungsort geborgen werden. Nach genauen Berechnungen Jung Stillings muß dieser Bergungsort im Zarenreich, in Mittelasien oder Kaukasus sich be-

[1]) Vgl. Georg Leibbrandt: Die Auswanderung aus Schwaben nach Rußland 1816—1823. Ein schwäbisches Zeit- und Charakterbild. Stuttgart 1928.

finden. Die chiliastischen Schwaben waren überzeugt, daß dort in den Gebirgen Kaukasiens, in der Nähe des Berges Ararat, wo die Menschheit in der Arche Noahs über die Sintflut hinüber gerettet wurde, auch die Gemeinde des Herrn in das dritte, geistliche Reich versetzt wird. Zur Durchführung des Auszuges dorthin muß nach Daniel 12 der Heilige Bund geschaffen werden. Der fromme Kaiser Alexander I. galt als der Engel Gottes und Beschützer der gläubigen Herde. Frau von Krüdener, die durch Jung Stilling eine treue Schülerin der schwäbischen Chiliasten geworden war, war von den charakterfesten Reichsgottes-Bürgern beauftragt, Kaiser Alexander seinen hohen Beruf, den Heiligen Bund zu gründen, kund zu tun. Wer hätte geahnt, daß die Sainte Alliance von 1815 in den Köpfen der chiliastischen schwäbischen Bauern ihren Ursprung hat und ihrer Entstehung nach nichts anderes sein sollte als der Heilige Bund nach Daniel 12!

So haben die Auswanderungsakten, die in den unteren Staats- und Kirchenämtern sich befinden, Bedeutung nicht allein für die Auswanderung oder gar nur für die Landesgeschichte erlangt, sondern sie greifen hinüber in das Gebiet der großen europäischen Politik und sind eine wesentliche Ergänzung zum Studium der Zeitgeschichte.

Wir sehen: die Gründe, die zur Abwanderung der Vorfahren aus der alten Heimat geführt haben, sind zugleich auch ein gut Stück Heimatgeschichte, ihrer wirtschaftlichen und religiösen Zustände. Darum ist das Studium der Auswanderung das beste historische Bindeglied zwischen Auslandsdeutschtum und Heimat, es ist in der Geschichte des binnen- wie des außendeutschen Volkstums der Markstein, an dem sich die Wege der Geschichte beider Volksteile treffen. Nicht zu unterschätzen ist die Bedeutung der Auswanderungsforschung auch für die praktische Volkstumsarbeit: sie bietet Anhaltspunkte sowohl für die eine als auch für die andere Seite zur Herstellung von Verbindungen. Das Deutsche Auslands-Institut, Stuttgart, und sein wissenschaftlicher Beirat haben verschiedentlich auf diese Zusammenhänge hingewiesen und manche Anregung gegeben, so z. B. werden auf seine Veranlassung die Auswanderungsakten in Württemberg dem Staatsarchiv abgeliefert und nicht mehr von den unteren Organen kassiert. Um so erfreulicher ist die Tatsache, daß das Reichsarchiv in der Person des Herrn Direktor Müsebeck in einer grundlegenden Denkschrift gerade auf die Wichtigkeit der Auswanderungsakten hingewiesen hat und zum ersten Mal eine praktische wissenschaftliche Bearbeitung dieser Materialien beantragt. Der Widerhall, den die Denkschrift bei allen Beteiligten gefunden hat, und das lebhafte Interesse, das gerade von seiten der führenden Historiker der archivalischen Auswertung der Auswanderungsakten entgegengebracht wird, ist der beste Beweis für die Dringlichkeit der Aufgabe, deren sich die deutsche Wissenschaft im Hinblick auf die Neuorientierung des deutschen Volkstums wird annehmen müssen.

Eine unerläßliche Ergänzung für den Inhalt der Auswanderungsakten sind die Bestände des Ziellandes, die sich auf die Einwanderung beziehen. Die Berichte der russischen Gesandten an den deutschen Höfen, Erlasse

und Richtlinien für die Auswahl und den Transport der Auswanderungslustigen befinden sich in den Beständen des Russischen Außenministeriums, das sich in Moskau im Archiv revoluzii befindet, wo auch besondere Akten über die Kolonien („o colonistach") enthalten sind, die für die Geschichte der deutschen Wolga-Kolonien von großem Interesse sind. Der Inhalt der Akten bezieht sich auf die leitenden Gesichtspunkte, nach denen die Ansiedlung der Ausländer vor sich geht. Sie geben Aufschluß über die Kolonisationspolitik des Landes und über die praktischen Maßnahmen zu ihrer Durchführung.

Unter Kaiserin Katharina II. galt es vor allem, die menschenleeren Gebiete im Osten an der Wolga zu besiedeln. Entsprechend der damals herrschenden Bevölkerungstheorie, daß der Wohlstand eines Landes in der zahlenmäßigen Größe seiner Einwohner begründet ist, liegt dem berühmten Gesetz Katharinas II. von 1763 der Gedanke zugrunde, möglichst viele Ausländer, ohne Rücksicht auf Beruf und Eignung, ins Land zu locken. So kam es, daß damals der „Abschaum Deutschlands", verkommene Existenzen aus allen Schichten der Bevölkerung und aus allen Teilen Deutschlands, von abgebauten Offizieren bis zu Dirnen, sich anwerben ließen, um in den gepriesenen Gefilden Astrachaniens ihr Glück zu versuchen.

Man hat mit dieser Ansiedlung eines ausgesprochenen Proletariats schlechte Erfahrungen gemacht, und fünfzig Jahre später ändert sich der Kurs in der Kolonisationspolitik. Nicht die Quantität, sondern die Qualität soll jetzt ausschlaggebend sein. Kaiser Alexander I. gibt in dem Gesetz von 1804 die Grundlinien für die nunmehrige Auswahl bekannt. Es sollen tüchtige kinderreiche Bauern- und Handwerkerfamilien ausgewählt werden, die durch behördliche und kirchliche Zeugnisse die Gewähr dafür erbringen, daß sie als Musterwirte in Landwirtschaft und Handwerk den Einwohnern Rußlands dienen könnten. Damit ist auch bereits die Frage nach der Verschiedenheit des Menschenmaterials der beiden Ansiedlungen unter Katharina II. vor 150 Jahren an der Wolga und unter Kaiser Alexander I. Anfang des 19. Jahrhunderts in Südrußland im allgemeinen beantwortet: wahllos zusammengeworfene Haufen verschiedener Elemente für das Wolgagebiet, ausgewählte Pioniere, für bestimmte Berufe geeignet für das Schwarzmeergebiet. Selbstverständlich sind in beiden Fällen Einschränkungen zu machen, was aber nichts an der Tatsache der grundverschiedenen Einstellung ändert.

Außer diesen grundlegenden Materialien enthalten die Akten der Einwanderung genaue Listen über die Einwanderer, die zusammen mit den Verzeichnissen der Auswandererakten der Heimat eine ziemlich geschlossene Übersicht über die Beteiligung geben. Schilderungen der Reisen geben Aufschluß über das Gelingen oder Mißlingen, über Opfer und Krankheit des Unternehmens. So z. B. sind in Ismail 1817 über die Hälfte der schwäbischen Chiliasten, die nun glaubten, an der Schwelle des tausendjährigen Reiches angelangt zu sein, in kurzer Zeit einer Epidemie zum Opfer gefallen. Sehr aufschlußreich sind auch Briefe, die unterwegs an die Angehörigen in der alten Heimat geschrieben wurden und von denen eine Anzahl im Württem-

bergischen Statistischen Landesamt erhalten ist, sowie Tagebücher, wie das eines Führers über den Verlauf der Reise, das sich bei seinen Nachkommen befindet und von dem ich eine Abschrift herstellen konnte. Für die Zielsicherheit und Charakterfestigkeit der schwäbischen Chiliasten ist folgender Aktenvermerk bezeichnend: die Führer kamen von Odessa, wo die Kolonnen überwinterten, nach Moskau, um die Erlaubnis zur Weiterreise in den Kaukasus zu erlangen. Alexander I. hielt ihnen die Gefahren und Unsicherheit seitens der kaukasischen Gebirgsvölker und die Undurchführbarkeit einer Niederlassung im Kaukasus vor. Darauf erklärten sie ihm einfach: Er, der Auserwählte Gottes und von ihnen zum Beschützer der Heiligen Gemeinde Auserkorene könne unmöglich so reden, sie, in denen der Geist Gottes wirke, wüßten es besser als er; was er ihnen vorhalte, sei des Teufels Werk. Sie würden nicht von ihm gehen, bis daß er ihnen die Genehmigung zur Weiterreise erteile. Der große Kaiser war mitsamt seinen Generälen und Ratgebern den schwäbischen Propheten gegenüber machtlos, und so zogen sie getrost von dannen, um auf eigene Verantwortung mit ihren Gläubigen unter tausend Gefahren in den Kaukasus weiter zu wandern.

Für die Zeit nach der Ansiedlung kommen in erster Linie die Bestände der eigens für die Kolonisation geschaffenen Behörden in Frage. Für Südrußland war es das Fürsorgekomitee der ausländischen Ansiedler im südlichen Rußland, das bis zu seiner Auflösung 1871 die Verwaltungsbehörde der deutschen Kolonien war und deshalb in diesem Zusammenhang näher untersucht werden muß. Gleichzeitig mit dem bekannten Manifest Katharina II. von 1763 wurde eine Tutelkanzlei unter Vorsitz des Grafen Orlow gegründet, die zur Aufgabe hatte, die Ansiedlung an der Wolga durchzuführen. Nach kaum zwanzigjährigem Bestehen wurde die Tutelkanzlei aufgehoben, deren Notwendigkeit man aber bald wieder erkannte, und 1797 wurde sie wieder eingeführt. Inzwischen hatte auch die systematische Besiedlung des Südens begonnen (Ansiedlung der Mennoniten), die von dem „Tutelkontor für die Ansiedler im südlichen Rußland" geleitet wurde, das 1800 in Jekaterinoslaw errichtet war. Mit einigen Ausnahmen, in denen das Kontor dem Gouverneur von Neurußland unterstellt war, handelte diese Behörde selbständig, nach der speziell für sie von der Regierung erlassenen „Instruktion zur inneren Einrichtung und Verwaltung der neurussischen ausländischen Kolonien". Der erste Oberrichter dieses Kontors Samuel Kontenius, Sohn eines westfälischen Pastors, hat sich ein großes Verdienst um die Ansiedlung und Organisation der Kolonien erworben. Als Anerkennung für seine Arbeit erhielt er vom Kaiser den Annaorden I. Kl., den außer ihm damals in ganz Rußland nur noch der Geschichtschreiber Karamsin besaß.

Mit dem Anwachsen der Siedlungstätigkeit wuchs auch der Aufgabenkreis, so daß das Tutelkontor nicht mehr seinen Aufgaben gewachsen war, und man errichtete 1818 das „Fürsorgekomitee für ausländische Ansiedler im südlichen Rußland". An der Spitze stand der Präsident, vom Kaiser selbst bestätigt, dann folgten seine zwei Gehilfen, die auf Vorschlag des Ministers

des Innern vom Ministerrat eingesetzt wurden, der Kanzleidirektor, ebenfalls vom Minister bestätigt, und zwanzig Beamte. Das Fürsorgekomitee war die oberste Verwaltungsbehörde für die Ansiedlungen in den Gouvernements Bessarabien, Cherson, Jekaterinoslaw und Taurien, der alle Kolonien ohne Rücksicht auf Nation und Konfession unterstanden. Außer den Deutschen wurden gleichzeitig auch Bulgaren, Juden und Griechen angesiedelt, wobei gerade die Akten des Fürsorgekomitees mit aller Deutlichkeit erkennen lassen, daß von allen Nationalitäten nur die Deutschen die Hoffnungen rechtfertigten, die man auf die Ansiedlung von Ausländern setzte. Die Tätigkeit dieser Behörde bezog sich auf planmäßige Ansiedlung der Einwanderer, Wahrung ihrer Interessen, ihrer Rechte und Privilegien gegenüber den russischen Behörden, wie sie auch darauf sah, daß die Kolonisten ihre Pflichten der Regierung gegenüber erfüllten. In den einzelnen Siedlungsgebieten hatte das Fürsorgekomitee seine Kontore und Unterabteilungen eingerichtet, so daß ihm im ganzen drei Kontore mit je elf Beamten untergeordnet waren, drei Fürsorgeschaften und neun Inspektoratsbezirke. Von 1818—1822 hatte es seinen Sitz in Jekaterinoslaw, 1822—1833 in Kischenew und seit 1833 bis zur Auflösung 1871 in Odessa.

Mit einem großen Apparat und weitgehenden Befugnissen ausgestattet, war das Fürsorgekomitee bis 1871 die Kolonialbehörde schlechthin, und die Siedlungen bildeten einen Staat im Staate mit ihrer eigenen Verfassung und Regierung. Insofern sind seine Aktenbestände die erste und zuverlässigste Quelle zur Geschichte der deutschen Siedlungen von der Gründung bis zum Jahre 1871.

Nach dem Kriege waren keinerlei Anhaltspunkte für den Verbleib seiner Bestände mehr vorhanden, und die Befürchtung lag nahe, daß sie wie vieles andere in der Zeit der Revolution und Bürgerkriege der Vernichtung anheim gefallen sind. Ich hatte die Aufgabe, die Akten des Fürsorgekomitees ausfindig zu machen, und nach langen Bemühungen konnten sie endlich „entdeckt" werden. In großen Räumen lagen hoch aufgestapelt eine Unmenge von Aktenbündeln verschiedener Abteilungen und Jahre durcheinander, dazwischen nicht selten auch Bestände ganz anderer Behörden. Durch Umfragen von Mann zu Mann konnte festgestellt werden, daß sie vor dem Kriege in feuchten, ganz ungeeigneten Kellerräumen lagerten. In der Zeit der Bürgerkriege, als Odessa kein Brennmaterial und kein Papier hatte, kamen die Nachbarn auf den Gedanken, die scheinbar nutzlos herumliegenden großen Papierhaufen praktisch zu verwenden, und da sich kein Herr dafür meldete, holte man in Körben das alte, dicke Papier und heizte damit nicht nur den eigenen Ofen, sondern man fuhr es auf den Markt und verkaufte es dort zentnerweise. Von verschiedenen Seiten erzählte man mir, wie 1921 im Fleischladen und auf dem Markt die Sachen in Tüten mit dem Aufdruck „Fürsorgekomitee" eingepackt wurden. — Auf diese Weise ist zweifellos unschätzbares Material für die Geschichte verloren gegangen. Sobald aber einigermaßen geordnete Verhältnisse eintraten und die Sowjetmacht Herr der Lage geworden war, nahm sie sich in ihrer bekannten Fürsorge für die

Erhaltung von Archivalien dieser Aktenbestände an. Sie wurden mehrere Male von einer Stelle zur anderen transportiert, kamen jedesmal immer mehr durcheinander und landeten schließlich so an der heutigen Stelle im historischen Landesarchiv Odessa.

Bei den beiden leitenden Beamten Alexandrow und Rjabinin-Skljarewskij habe ich sofort auf die Bedeutung dieser Archivalien hingewiesen und ihre Ordnung und Inventarisierung vorgeschlagen. Die beiden Herren und die Zentralverwaltung der ukrainischen Archive in Charkow haben sich der Sache sehr energisch angenommen und einige Beamte für die Arbeit angewiesen. Heute nach drei Jahren sind die gesamten Bestände des Fürsorgekomitees nicht nur nach Jahren und Abteilungen geordnet, sondern es sind auch Inventare hergestellt mit eingehenden Intusvermerken. Jedes Aktenstück hat seine eigene Nummer, so daß die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Benutzung nunmehr durchaus gewährleistet ist, wovon ich mich im letzten Herbst überzeugen konnte. Trotz der großen Verluste aus der Nachkriegszeit ist das Fürsorgekomitee eine überaus reichhaltige Fundgrube von Material, deren Schätze erst noch gehoben werden müssen.

Nach dem Fürsorgekomitee und seinen Kontoren kommen die Bestände der früheren Gebietsämter in Betracht. Es ist die Tragik des Deutschtums im Schwarzmeergebiet, daß die Siedlungen infolge ihrer besonderen Zweckbestimmung, als Muster zu dienen, nicht in geschlossenen Gebieten angelegt wurden, wie an der Wolga, sondern in räumlicher Zerrissenheit unter anderen Nationalitäten verstreut. Die Mutterkolonie wurde mit den bald in ihrer Nachbarschaft entstehenden Tochtersiedlungen zu einem Gebiet verwaltungsmäßig zusammengeschlossen. Wenn die Bestände der Gebietsämter natürlich auch mehr lokalen Charakter tragen, so sind sie von hier aus gesehen für die historische Forschung doch von großem Wert. Um so bedauerlicher ist es, daß in der Zeit der Bürgerkriege fast alle Aktenbestände der Gebietsämter vernichtet wurden, wie z. B. Groß-Liebental bei Odessa, Glückstal, Hoffnungstal, Selz, Prischib, Halbstadt, Neusatz, Kronental, Friedenstal u. a. m.

Neben die genannten Bestände der Verwaltungsbehörden treten eine Reihe anderer, die für die Geschichte deutschen Volkstums im Auslande von großer Bedeutung sind. Inmitten fremder Völker, ohne Schutz seiner besonderen Eigenschaften von Amts wegen oder gar noch unter Bekämpfung seiner Eigenart pflegt der abgesplitterte Volkszweig seine Sprache, Sitte und Kultur in verschiedenen selbstgeschaffenen Organisationen. Diese erlangen infolgedessen für die Erhaltung des deutschen Volkstums um so größere Bedeutung, als sie oft neben ihrem eigentlichen Zweck geradezu ein Bollwerk edelster Volkspflege darstellen.

Vor allem sind hier die Bestände der Kirchen und Pfarrämter zu nennen. Die Kirche spielt in der Erhaltung deutschen Volkstums draußen eine große Rolle. Kommt eine Anzahl von Familien aus verschiedenen Gegenden der Heimat zusammenhanglos in ein fremdes Land und läßt sich dort in geschlossener Siedlung nieder, so ist die erste organische Einheit die kirchliche

Gemeinde, mit der gleichzeitig auch die ersten Anfänge des Schulunterrichts verbunden werden. In kurzer Zeit entwickelt sich diese kirchliche Gemeinde von selbst zum Hort deutschen Volkstums. Das trifft für alle Konfessionen zu, ausnahmslos, wenn es auch in besonderem Maße dank ihrer Wesensart für die evangelische Diasporagemeinde gilt. Im Mennonitentum, dem soziologisch außerordentlich interessanten Gebilde, ist Volksgemeinde von bürgerlicher und religiöser Gemeinde nicht zu trennen. Die meisten auslandsdeutschen evangelischen Kirchen sind mit ihrer Geschichte mit die beste Quelle zum Studium deutschen Volkstums. Lange Zeit hindurch war auch das Schulwesen ganz der Pflege der Kirche überlassen. So sind die Kirchenarchive für das Studium deutschen Volkstums in Rußland ganz unerläßlich. Nicht nur der Historiker kann z. B. an den alten Familienregistern nicht vorübergehen, auch der Sprach- und Dialektforscher muß auf sie zurückgreifen, denn sie sind oft die einzige Quelle, aus denen das Stammland und der Stammort der Familien im einzelnen zu ersehen sind. In der Mehrzahl sind die Aktenbestände der Kirchenämter genauer und zuverlässiger als die vieler Gemeindeämter. Wie das Aktenmaterial, so sind auch die Veröffentlichungen der Kirchen für das Studium deutschen Volkstums von primärem Wert; das große zweibändige Werk über die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Rußland, Petersburg 1909, bietet mit seinen historischen Übersichten über die Entstehung und Entwicklung der Gemeinden, seinen genauen Statistiken über das Kirchen- und Schulwesen ein überaus reichhaltiges Material und ist in vielen Fällen die einzige zuverlässige Quelle für die Geschichte deutscher Gemeinden.

Im Zusammenhang damit sind an dieser Stelle die Akten der Einrichtungen zu nennen, deren Aufgaben man hier unter dem Namen Innere Mission und Wohlfahrtspflege zusammenfassen kann und deren Geschichte in Rußland aufs engste mit ihrer Kirchengemeinde verknüpft ist. Auf sich allein angewiesen, suchten die deutschen Siedlungen Mittel und Wege, um ihren verwaisten und arbeitsunfähigen Volks- und Glaubensgenossen zu helfen. So entstanden aus eigener Initiative, ohne staatliche Förderung das Waisenhaus in Odessa, die Taubstummenanstalt in Worms, die Barmherzigkeitsanstalten in Groß-Liebental und das Krankenhaus in Naimann in der Krim u. a. m. In anderen Fällen sind aus kleinen Anfängen große weithin bekannte Anstalten entstanden, so z. B. das evangelische Hospital in Odessa, das als eine kleine Einrichtung der Kirchengemeinde gegründet wurde, nachher aber sich zum größten und besten Krankenhaus in Südrußland, das mit berühmtesten Ärzten und moderner Einrichtung von Berliner Architekten gebaut, ein ganzes Stadtviertel einnahm und in ganz Rußland bekannt war. Da die Anstalten heute alle vernichtet sind, und nur noch der Geschichte angehören, ist es um so wichtiger, Nachrichtenmaterial über diese Zeugen deutschen Gemeinschaftsgeistes und deutscher Schaffenskraft zu sammeln. Die Kanzleien sind natürlich mit ihren Akten zerstört worden, und es ist noch gelungen, nach langen Bemühungen ein vollständiges Exemplar sämtlicher Jahresberichte der Anstalten in Groß-Liebental und Worms zusammenzustellen.

Nicht minder wichtig sind auch die Berichte der verschiedenen freien Vereine und Verbände für die Erforschung der deutschen Gemeinden draußen. Dem Vereinswesen kommt für die Erhaltung deutschen Volkstums im Auslande eine ungemein größere Rolle zu als in der Heimat. Der deutsche Gesang- und Spielverein pflegt — ob bewußt oder unbewußt — in erster Linie seine Volksart, er ist zuerst deutscher Verein und dann erst Gesang- und Spielverein. Sehr aufschlußreich sind die Protokolle dieser Vereine: sie geben Auskunft über die Pflege des deutschen Volksliedes, der deutschen Sprache und Literatur, über Förderung deutscher Kultur und des Volkstums draußen. Wie vielsagend hier oft eine Kleinigkeit sein kann, zeigt folgender Fall. In einer ziemlich abgeschlossenen und fern von anderen Siedlungen liegenden deutschen Kolonie hörte ich, daß dort vor dem Kriege ein deutscher Verein bestanden habe. Auf meine Frage nach den Leistungen des Vereins gaben mir die Bauern zur Antwort, es sei ein Verein gewesen, wie die anderen auch, bis schließlich ein alter Dorfschreiber das Programm brachte, das er vor vielen Jahren mit schreiben half. Daraus sah ich zu meinem Erstaunen, daß einzelne Szenen aufgeführt waren aus Minna von Barnhelm, Wilhelm Tell und die Weber. Lessing, Schiller, Gerhart Hauptmann in einer weltentlegenen deutschen Bauernsiedlung — wie vielsagend kann ein einfacher Theaterzettel für den Forscher sein. Leider sind aber diese kleinen Dinge alle verloren, und es ist hier noch kaum etwas zu sammeln und aufzuheben.

Ein bisher ziemlich vernachlässigtes Gebiet in der auslandsdeutschen Forschung überhaupt wie besonders für das Rußlanddeutschtum ist das Genossenschaftswesen. Die Bedeutung der Genossenschaften für die Entwicklung deutscher Gemeinden im Auslande ist noch längst nicht voll erkannt, und hier hat die Wissenschaft noch sehr viel nachzuholen. Die Konsumvereine, Waisenkassen, Kreditgenossenschaften und andere wirtschaftliche Vereinigungen der deutschen Gemeinden in Rußland müssen ebenso Aufgabe der historischen Forschung werden, wie es Verwaltung, Kirche und Schule bisher gewesen sind. An der wirtschaftlichen Entwicklung der einzelnen Siedlungen — und darin gerade wurde das Hervorragendste geleistet — haben die verschiedenen Genossenschaften ihren Anteil. Aber nicht allein daran: für die Erhaltung der geschlossenen deutschen Gemeinden hat der Konsumverein neben der Kirche und Schule auch eine Bedeutung gehabt, die erst die Geschichte wird noch würdigen müssen. Wie auf anderen Gebieten, so sind auch hier die Akten verloren gegangen, aus denen die Entwicklung der Genossenschaften im einzelnen ersehen werden könnte. Es ist mir geglückt, einzelne gedruckte Satzungen und ähnliche Berichte zu sammeln, so die Berichte der Genossenschaft Promkredit, ein Zusammenschluß der deutschen katholischen Handwerker bei Odessa, der einen sehr verheißungsvollen Anfang genommen hatte, nach fünfjährigem Bestehen aber seine Tätigkeit einstellen mußte.

Welche Bedeutung die Genossenschaft haben kann, beweist z. B. die Konkordia, die Winzergenossenschaft der Kaukasus-Schwaben, die alle Deutschen dort zusammenfaßt, und nicht nur in mustergültiger Weise den

Absatz der guten Konkordiaweine in ganz Rußland besorgt und Niederlassungen in allen großen Städten Rußlands unterhält, sondern die das ganze kulturelle Leben der Deutschen im Kaukasus finanziert. Schulen, Internate, ja selbst ein Heimatmuseum werden von der Konkordia unterhalten. Die in der Winzergenossenschaft zusammengeschlossenen Deutschen bilden 2 % der Bevölkerung des Staates Aserbeidjan, liefern aber allein über die Hälfte der ganzen Steuereinnahmen für den jungen Staat. Die Aktenbestände der Konkordia sind erhalten, wenn sie auch heute ihre Selbständigkeit verloren hat.

Politische Verbände gab es vor dem Kriege in Rußland nicht, die eine Zusammenfassung der Deutschen oder Wahrnehmung der deutschen Interessen bedeutet hätten. Der Panslavismus hatte eine Hetze entfaltet, die bis zum Verbot der deutschen Muttersprache auf der Kanzel und in den Familien ging. Außerordentlich lehrreich für den sinnlosen Chauvinismus und für die Angst vor allem Deutschen wird die Hetze gegen die Deutschen in Artikeln und Zeitungsaufsätzen, in verschiedenen Denunziationen, worüber die Akten der Polizei noch sehr viel Material zutage fördern werden. Nach Ausbruch der Revolution haben auch die Deutschen sich zu organisieren versucht und deutsche Verbände geschaffen, die sich auch gleich 1917 zu einem großen Verband zusammenschlossen. Nach der Oktober-Revolution wurde diesem Unternehmen ein Ende gesetzt. Es gelang mir, die Aktenbestände zweier Kolonistenverbände aufzufinden: in dem pädagogischen Technikum zu Prischib die des Verbandes deutscher Kolonisten und im Archiv der Revolution in Odessa — die des Verbandes der Schwarzmeerkolonisten.

Eine sehr wertvolle Ergänzung für den letzteren wie auch für alle vorher genannten Aktenbestände bilden die persönlichen Aufzeichnungen und Tagebücher einzelner Beteiligter. Ich habe auf meiner Reise handschriftliche Aufzeichnungen gefunden, die für die Geschichte der betr. Siedlungsgruppe die beste Quelle darstellen. So z. B. die Schilderung der Ansiedlung und Entwicklung der Kolonien am Don. Interessant ist auch ein ganzes Bündel von Briefen, Aufsätzen und einer zum Druck bestimmten Schrift von dem Führer der separatistischen Gemeinde in Taurien, der in seiner Schrift mit aller Spitzfindigkeit nachzuweisen sucht, daß das Ende der Welt nunmehr gekommen sei (ca. 1900) und die Gemeinde Christi nicht in Mittelasien oder dem Kaukasus den Bergungsort suchen müsse, sondern auf einer kleinen Insel östlich von der Krim. Dort müsse eine Eisenbahn gebaut werden, damit bei der Ankunft Christi auf dem Meere von Osten her keine Verkehrsstockung einträte, wenn die Gläubigen aus aller Welt dorthin eilten.

Es ist hier nicht nötig und geht über den Rahmen der gestellten Aufgabe hinaus, auf die gedruckte Kolonistenliteratur und auf die deutschen Kalender, Zeitungen und Zeitschriften einzugehen. Es ist selbstverständlich, daß die deutschen Kalender wie der „Südrussische deutsche Landwirtschaftskalender" und Zeitungen wie die evangelische „Odessaer Zeitung" und die

katholische „Odessaer Rundschau" eine Menge Material enthalten, das für die Geschichtsforschung der Kolonien ganz unentbehrlich ist.

Hinweisen muß ich noch auf die Bestände russischer Behörden, die nach der Auflösung des Fürsorgekomitees dessen Funktionen übernommen haben und jede für ihren Teil Akten über das betr. Arbeitsgebiet enthält. Es ist aber ganz unmöglich, heute irgendwie darüber etwas Näheres sagen zu können, da die Aktenbestände bis ins einzelne durchgesehen werden müssen, um die Materialien zu sondieren, die sich auf die deutschen Kolonien beziehen, — eine Aufgabe, die heute vollkommen unmöglich ist, da die Akten der Behörden nicht inventarisiert sind.

Interessante Ergänzungen enthalten auch Schriften russischer Beamten oder Gelehrter über Leistungen der Deutschen auf wirtschaftlichem Gebiet wie auch über die Haltung der Deutschen während des Krieges, über die Tapferkeit der Soldaten trotz der Verfolgung und des Mißtrauens seitens ihrer Vorgesetzten. Orthodoxe Geistliche weisen in ihren polemischen Schriften gegen russische Sekten, besonders gegen die Stundisten, auf deren deutschen Ursprung hin: tatsächlich ist die in Rußland weit verbreitete Sekte der Stundisten aus der deutschen Kolonie Rohrbach bei Odessa hervorgegangen, wo die schwäbischen Pietisten unter Leitung des Pastors Bonekemper zu ihren Stunden auch russische Nachbarn eingeladen haben, die dann ihre eigenen „Stunden" einrichteten und danach Stundisten benannt wurden und in kurzer Zeit großen Anhang gewannen.

Hinweisen möchte ich noch auf ein Gebiet, das für die Auslandsdeutschtumsforschung sehr fördernd wirken kann — das ist die Familiengeschichtsforschung. Das rege Interesse, das heute von breiten Schichten des Volkes der Genealogie entgegengebracht wird, ist nicht zuletzt auch vom Standpunkt der Auslanddeutschtumsforschung zu begrüßen. Abgesehen vom rein persönlichen und wissenschaftlichen Wert ist die Genealogie, rein praktisch gesehen, geeignet, die sozialen Gegensätze abzuschwächen und das Bewußtsein der verwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit zu stärken. Und das ist es gerade, was der Deutsche im Ausland braucht: Anhaltspunkte in seiner alten Heimat. Die Familienforschung ist am besten geeignet, die Verbindungslinien herzustellen zwischen drinnen und draußen. Wozu sie im einzelnen führen kann, darf ich an einem eigenen Beispiel zeigen. Aus reinem Interesse für den Urgroßvater ging ich in Schwaben an den Ort zurück, aus dem vor hundert Jahren mein Urahne ausgezogen ist. Die Untersuchung der Akten hat bald ergeben, daß er Gründer und Leiter einer pietistischen Gemeinde war, daß er mit seiner Gemeinde auch mit auswandern wollte und schließlich — daß er mit unter den vier Hauptführern und Organisatoren war. So ist aus dem rein familiengeschichtlichen Interesse am Urgroßvater eine zeitgeschichtliche Untersuchung über die Zustände in Württemberg Anfang des 19. Jahrhunderts und über die Auswanderung nach Rußland geworden. —

Ich habe versucht, Methoden nachzuweisen, die zur Erforschung des Auslandsdeutschtums führen, was aber keineswegs Anspruch auf Voll-

ständigkeit erheben kann. Vielmehr sind je nach den besonderen Umständen wohl auch verschiedene Wege einzuschlagen.

Wir haben gesehen, wie verschiedenartig die Quellen sind, die für die Geschichte deutschen Volkstums draußen in Frage kommen und wie schwierig und mannigfaltig die Wege, die zu ihnen führen. Vieles ist verloren, und wie bei uns der Dreißigjährige Krieg historischen Forschungen oft ein Ziel setzt, so wird der Geschichtschreiber der deutschen Kolonien in Rußland ein Klagelied zu singen wissen über die Bürgerkriege, die die wertvollsten historischen Quellen vernichteten. Für das Deutschtum in Rußland kommt heute der große Schlußstein noch hinzu: alles was gewesen ist, ist verschwunden, und eine vollkommene Neuordnung, bedingt durch den Aufbau eines kommunistischen Staatswesens, hat Platz gegriffen, die bis in die entferntesten Winkel und in alle Einzelheiten des Gemeinschaftslebens sich auswirkt.

Um so dringender aber ist die Notwendigkeit, an historischen Quellen zu retten, was zu retten ist, und der Wissenschaft erwächst eine neue große Aufgabe — sich mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln der Erforschung der auslandsdeutschen Siedlungen anzunehmen.

LITERATURBERICHT.

RENAISSANCE IN ITALIEN I.

A. ALLGEMEINES.[1])

Zu den im letzten Berichte besprochenen Arbeiten allgemeinen Charakters sind mehrere seitdem veröffentlichte Neuerscheinungen und einige Ergänzungen nachzutragen.

Mit den wichtigen Ausführungen von J. Huizinga über das „Problem der Renaissance“[2]) kommt es zur Wiederaufnahme von Forschungen über die Entwicklung des Renss.-Begriffs, die Goetz, Brandi, Burdach, Borinski und Philippi vor Jahren angestellt haben. H. faßt die damals gewonnenen Ergebnisse noch einmal zusammen und läßt dabei die Problematik der modernen Renss.-Auffassung erkennen, die er besonders darin sucht, daß Burckhardts Gleichsetzung der Renss. mit „Individualismus und Weltsinn“ durch fortschreitende Inanspruchnahme für m.a. „Protorenaissancen“ ihre „Spannkraft gänzlich verloren“ habe. H. warnt davor, die Bedeutung des „Individualismus“ für die Renss. zu übertreiben, das Zeitalter in einem zu modernen Lichte zu sehen oder ihm gar religiös indifferenten oder heidnischen Charakter zuzusprechen. Er glaubt mit Burdach an eine ursprüngliche Einheit der weltlichen „Renaissance-“ mit religiösen „Wiedergeburts“-Ideen und erklärt wie dieser die späteren Begriffe Renss. und Reformation als „partielle und verengerte Anwendungen der anfänglich sehr weiten Erneuerungsidee“. Die Renss. hat also für H., im Vergleich mit Burckhardt, an Eigenwesen und Eigenwert verloren. Sie hat manche Züge mit der Reformation gemein und steht

[1]) Über den Abschnitt „Allgemeines“ erschien bereits 1927 ein erster Bericht in Band XVII, Heft 2, S. 226—256 dieser Zeitschrift. — Einige der im folgenden gebotenen Besprechungen sind bereits in ähnlicher, meist knapperer Fassung in den „Jahresberichten für Deutsche Geschichte“ Jhg. 3 (über 1927) und 4 (über 1928) erschienen. Ich verweise auf diese Berichterstattung in den „Jahresberichten“ als Ergänzung des vorliegenden Forschungsberichts für Renss. und Hum. in Deutschland. — Abkürzungen: Renss. = Renaissance, Hum. = Humanismus, hum. = humanistisch, M.A. = Mittelalter, m.a. = mittelalterlich, Jahrh. = Jahrhundert.

[2]) Übers. von W. Kaegi. In: Italien (Zeitschrift), Bd. 1, 1928, S. 337 bis 349, 391—404, 444—459; neuerdings auch zugänglich in: Wege zur Kulturgeschichte, München 1930, S. 89 ff.

auch dem M.A. näher, als Burckhardt glaubte. Beim Vergleich zwischen „M.A." und „moderner Welt" erscheint H. die Renss. durchaus nicht als der Durchbruch der Neuzeit: „Weder als reiner Gegensatz zur m.a. Kultur kann die Renss. gelten, ja nicht einmal als Grenzzone zwischen m.a. und modern. Von den wesentlichen Trennungslinien zwischen der älteren und der jüngeren Geistesbildung der westlichen Völker verlaufen einige zwischen M.A. und Renss., andere zwischen Renss. und 17. Jahrh., einzelne mitten durch die Renss. hindurch und mehr als eine schon durch das 13. oder erst durch das 18. Jahrh. Wendungen und Schwankungen, Übergänge und Vermischungen von Kulturelementen: das ist es, was das Bild der Renss. erfüllt ... Es ist ein eitles Streben, den 'Renaissancemenschen' beschreiben zu wollen." Was aber bleibt dann als Aufgabe der Renss.-Forschung? Man darf H.'s Meinung vielleicht so formulieren: Eine Übertragung der psychologisch-motivgeschichtlichen Fragestellung auf die Renss., die H. in seinem „Herbst des M.A." mit so großem Erfolge auf den burgundischen Kulturkreis angewandt hat. „Die besonderen Qualitäten der Renss.-Gesellschaft, jede für sich genommen, sind es, auf die sich die Untersuchung richten muß. Burckhardt hat diesen Weg glänzend eröffnet, als er die Ruhmsucht und den Spott der Renss. ins Auge faßte. So möchte man auch den Mut, die Eitelkeit, die Ehrlichkeit der Renss. behandelt sehen, ihr Stilgefühl, ihren Hochmut, ihre Begeisterung, ihr kritisches Bewußtsein." Gewiß, psychologisch wäre dies interessant genug, aber würde man dadurch die geistige Bedeutung der Renss., das, was ihre kulturelle Leistung einzigartig macht in der europäischen Geschichte, viel klarer sehen? Mir scheint, der Grund, weshalb H. einen wesenhaften Unterschied der Renss. vom M.A. nicht anzuerkennen vermag, liegt gutenteils in der Anwendung dieser, bei aller Lebendigkeit zu sehr im Psychologischen verhafteten Methode.

Von älteren Beiträgen zur Klärung des Renss.-Begriffs sind noch immer die Ausführungen von Werner Weisbach über „Renss. als Stilbegriff"[1]) von Interesse. Weisbach versuchte eine klare Scheidung des „Kunst- und Stilbegriffs Renss." von ihrem „Kulturbegriff". Schon Burckhardt, meint er, habe im Grunde beide Begriffe deutlich unterschieden. Denn während seine „Kultur der Renss. in Italien" die Periode von Dante bis zu Michelangelo als die Zeit eines einheitlichen Menschen- und Kulturtypus schildert, wird für die Kunstentwicklung in der Darstellung des „Cicerone" der Schnitt zwischen „gotischer Stilperiode" und „Renss."-Kunst erst in den Anfang des Quattrocento gelegt. Man

[1]) In: Hist. Zeitschr. 120, 1919, S. 250—280.

brauche nur diesen Unterschied grundsätzlich durchzuführen, fordert W., dann werde sich eine Verständigung darüber erzielen lassen, daß für den Kulturbegriff „der Einschnitt zwischen Dante und Petrarca liegt", für den Kunstbegriff dagegen das entscheidend Neue erst mit der Entdeckung der linearen Perspektive, der Schärfung des Empfindens für die körperlichen Formen und Funktionen und mit dem überragenden Einfluß der antiken Kunst, d. h. im Beginn des 15. Jahrh., einsetzt. Die neue „Formenwelt" wäre dann, obschon erst sie „den eigentlichen und wahren Ausdruck für den geistigen Gehalt der Renss.-Kultur" schuf, zeitlich der neuen „Ideenwelt" nachgefolgt.[1]) Was an dieser Unterscheidung wenig befriedigt, ist, daß sie „Kultur-Begriff" und „Kunst-Begriff" der Renss. zu sehr als zwei feststehende Größen behandelt, die man nur gegeneinander ins Reine zu bringen brauchte. Läßt sich die Ideenwelt — also auch der „Kulturbegriff" — der Renss. in ihrer Entstehung wirklich so eindeutig auf Dante oder Petrarca fixieren? Könnte man nicht, „soziologisch" betrachtet, den Beginn der Renss. als „Kultur-Begriff" noch ein Jahrhundert weiter, bis an den Anfang der politischen und wirtschaftlichen Blüte der Comunen hinaufsetzen? Oder „geistesgeschichtlich" umgekehrt auch die Weltanschauung der Renss. auf das Quattrocento beschränken, die Zeit, in der eine bewußte Diesseitsethik ausgebildet und die Antike als Ganzes in ihrem Eigenwesen entdeckt wurde? Und steht es mit der scheinbar festen Größe des „Kunst-Begriffs" besser? Die Zeitgenossen selber datieren die Wiedergeburt der Kunst seit Giotto, und auch dem heutigen Beurteiler wird es nicht schwerer — eher leichter — fallen, Giotto der Kunst als Dante der Ideenwelt der Renss. zuzurechnen. Das Verhältnis von Trecento und Quattrocento, die Kardinalfrage für jede Wesensbestimmung der Renss., läßt sich eben doch nicht so einfach, wie W. wahr haben will, zwischen Kultur- und Kunstentwicklung aufteilen. Die größten und folgenreichsten Schwierigkeiten beginnen erst, wo die von W. vorgeschlagene Lösung endet.

Eine rein formale Auffassung des Hum., die es überhaupt verbietet, von Veränderungen der Weltanschauung und Sittenlehre durch den Hum. als solchen zu sprechen, vertrat der vor kurzem verstorbene Basler Romanist Ernst Walser. Schon in seiner 1914 erschienenen gelehrten Biographie des Poggio Bracciolini hatte er die Meinung vorgetragen, daß das einzige geistige Band, das die

[1]) Damit vergleiche man die unten S. 118 berührten Ausführungen von Heß, der das genaue Gegenteil beobachtet zu haben glaubt, nämlich daß die Ideenentwicklung dem unmittelbaren künstlerischen Ausdruck erst nachzufolgen pflege! Es wäre ein Vorteil für den guten Ruf der geistesgeschichtlichen Methoden, wenn alle solchen subjektiven Verallgemeinerungen aus der Beweisführung grundsätzlich ausgeschlossen blieben.

Humanisten im 15. Jahrh. zusammenschloß, die Begeisterung für die Antike und die schöne künstlerische Form war, daß dagegen in religiösen und sittlichen Fragen jeder Humanist nach persönlicher Entscheidung und unabhängig von seinem Hum. seinen eigenen, fast immer traditionsgebundenen Weg ging. Gerade an der Persönlichkeit Poggios, der immer als einer der von der Tradition am meisten gelösten Geister des Quattrocento gegolten hatte, glaubte er nachweisen zu können, daß auch ein ausgesprochener Humanist in seinem religiösen Leben sich in nichts von einem andern frommen Laien des späten M.A. unterschied, gleich diesem innere Gewissenskämpfe durchlebte und zuletzt dabei endete, die Überlegenheit religiöser Askese über bloße Weltsittlichkeit anzuerkennen. In seinen „Studien zur Weltanschauung der Renss."[1]) faßte Walser diese Auffassung vom Verhältnis des Hum. zur Religion später grundsätzlich zusammen. Da er einen positiven Einfluß des Hum. auf Religiosität und Weltanschauung in jeder Form leugnet, so erörtert er nicht das Problem dieses Einflusses an sich, sondern beschränkt sich auf eine Widerlegung der Vorstellung von einer verbreiteten „allgemeinen Humanistenreligion", die aus „Skepsis und schöngeistigem Ästhetentum" bestanden hätte. W. will besonders die Auffassung als irrig erweisen, „das Studium der Antike habe im Quattrocento den christlichen Glauben zugrunde gerichtet oder sei wenigstens der sichere Beweis für die Irreligiosität" (S. 137). Soweit es sich um diese Widerlegung handelt, ist der Aufsatz anregend und wertvoll auch für den, der W.s eigenen Standpunkt, die rein formale Auffassung des Hum., nicht teilt.

Man muß sich bei der Lektüre jedoch bewußt bleiben: Selbst wenn W.s Beurteilung durchgängig das Rechte träfe, würde das Ergebnis nur die Meinung widerlegen, daß der Hum. Irreligiosität und Atheismus verbreitet habe, nicht dagegen die Frage lösen, ob es nicht andere positive religiöse und sittliche Ideale gab, die als spezifisch humanistisch gelten dürfen. — Der indirekten Stützung von W.s Auffassungsweise dient auch die (bereits in unserem vorigen Bericht, S. 247f., besprochene) Einzelstudie über „Die Religion des Luigi Pulci" (1926). W. will mit dieser zeigen, daß skeptische Kirchenfeindschaft da, wo sie trotz allem im Hum. einmal begegnet, nachweisbar aus fremder Quelle — aus dem Averroismus im Falle Pulcis — in ihn eingedrungen ist. Diesen Nachweis wird man auch in der Hauptsache als geglückt betrachten dürfen, trotz der (an sich nicht unberechtigten) methodischen Bedenken, die inzwischen v. Martin (in der D. L. Z. 1928, Sp. 1158—1163) dagegen geäußert hat; auch v. Martin läßt den Hinweis auf den

[1]) In: Basler Zeitschr. f. Gesch. u. Alt.-Kunde 19, 1921, S. 130—164.

Averroismus an sich als „richtigen Gesichtspunkt" gelten. — Einen gewissen Ausgleich der Einseitigkeiten von W.s älteren Arbeiten und die beste Zusammenfassung seiner gesamten Renss.-Auffassung bietet schließlich der Vortrag über den „Sinn des Lebens im Zeitalter der Renss.", den W. 1925 vor der 55. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Erlangen hielt.[1]) Hier ist nun doch von einem neuen Verhältnis „zwischen Mensch und Natur, Mensch und Kunst, Mensch und Gott" in der Renss. die Rede, von dem „neuen mystischen Naturgefühl" der Renss., von der ihr eigenen Verklärung, Dämonisierung und Vergöttlichung des Menschen. Auch das Vorkommen pantheistischer, theistischer und anderer Formen freier Religiosität neben dem traditionsgebundenen Christentum „der Mehrzahl" wird jetzt von W. als charakteristisch für die Renss. angesehen. Doch hält er daran fest, daß das neue Menschen- und Lebens-Ideal entsprungen sei aus einer Erneuerung des künstlerischen Formensinns, die das Wesen des Hum. bilde. Der Atheismus, soweit er in der Renss. vorhanden war, wird auch hier, den Ergebnissen der Pulci-Studie entsprechend, auf den Averroismus als Quelle zurückgeführt. „Der Herd des Unglaubens vom 14.—16. Jahrh. ist nicht die Antike, sondern der vom M.A. herkommende und den Humanitätsstudien gründlich abgeneigte Averroismus" (S. 314).

Durch einen Vergleich der byzantinischen Kulturentwicklung mit der italienischen will ein Vortrag von August Heisenberg die Diskussion über die Bedeutung der Antike für die italienische Renss. auf einen sichereren Boden stellen.[2]) Ein solcher Vergleich ist deshalb so schwierig, weil kaum irgendein Forscher beide Kulturkreise zugleich hinreichend überblickt. Erst ein einziges Mal war daher zuvor dieser Versuch, von dem Kunsthistoriker Carl Neumann („Byzantinische Kultur und Renss.-Kultur", H. Z. 91, 1903), unternommen worden. Neumann war zu dem Schlusse gekommen: In beiden Kulturen sei die Antike das stärkste formgebende Element gewesen und beide hätten deshalb im M.A. einander in mancher Hinsicht zum Verwechseln ähnlich gesehen. Wenn es trotzdem in Byzanz niemals zu einer Renss. im italienischen Sinne gekommen sei, so liege darin der Beweis, daß es nicht die Antike war, die in Italien neues Leben weckte, sondern das auf byzantinischem Boden fehlende Element, die m.a. christliche Erziehung und das sog. Barbarentum. Selbst als Begleiterscheinung im 15. Jahrh. habe die Antike in Italien nur eine Zeitlang segensreich gewirkt, dann sei die Rezeption des fremden

[1]) Abgedr. 1926 im Arch. f. Kulturgesch. XVI, S. 300—316.

[2]) Das Problem der Renaissance in Byzanz. Vortrag auf der Erlanger Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner 1925. Abgedr. in der Hist. Zeitschr. 133, 1926, S. 393—412.

antiken Vorbilds zu einem Hemmnis für die bodenständige Entwicklung geworden. Diese Thesen werden jetzt durch den Vortrag Heisenbergs zum ersten Male von byzantinistischer Seite aus einer Nachprüfung unterzogen. H. knüpft seine Darlegungen an Neumann an, ohne sich geradezu in Gegensatz gegen ihn zu stellen. Er gibt Neumann selbstverständlich zu, daß bei der Entstehung der italienischen Renss. Volkstum und nationale Kulturentwicklung den Hauptfaktor bildeten. Aber er leugnet, daß die Antike in der byzantinischen Kultur jemals eine an Bedeutung mit ihrer Stellung in Italien vergleichbare Rolle gespielt hat. In einem großzügigen, aus der Fülle des Materials geschöpften Überblick über das Verhältnis der byzantinischen Kultur zur Antike in den verschiedenen Jahrhunderten des M.A. sucht er zu zeigen, daß die Antike in Byzanz niemals wie in Italien als eine fremde geistige Welt erforscht und geliebt oder gar als Quelle geistiger Erneuerung und als ein für das eigene Leben richtunggebendes Ideal betrachtet worden ist; daß der Anschluß an die antike Tradition für die byzantinische Kultur nie etwas anderes bedeutete als die Wiederauffrischung der der reinen Antike schon stark entfremdeten christianisierten und byzantinisierten Spätantike. „Irgend etwas grundsätzlich Neues, ... eine Erneuerung des Griechentums, seine Befreiung von den Merkmalen des tausendjährigen Lebens und Alterns" sei selbst bei einem Photios (den man als halben Humanisten geschildert hat) nirgends zu finden. „Keine Brücke führt aus der sicher geschlossenen Welt der Romäer in die der Hellenen hinüber." Nimmt man dazu das Fehlen der Renss.-Comune, die geistige Fesselung von Kirche und Religion durch den byzantinischen Staat, so versteht man, daß der Antike in Byzanz die befreiende, aufrüttelnde Wirkung notwendig versagt war, die sie im Italien der Renss. ausüben konnte. Nur wenn es gelungen wäre, die Schranken des hierarchisch-strengen Byzantinismus zu durchbrechen, hätte die Antike einen ihrer Wirkung in Italien vergleichbaren Einfluß auf Byzanz gewinnen können. Gewisse Ansätze dazu — freilich nicht mehr — glaubt H. wirklich während des 12. Jahrh. feststellen zu können. Mit dem Entstehen einer volkssprachlichen Literatur schien der Bannkreis der Tradition sich zu öffenen; andere Züge, die auf ein Freierwerden deuten, treten dazu. Aber der Fall des Reiches im Jahre 1204 hat diesen Anfängen für immer ein Ende gemacht. Für eine der italienischen ähnliche Entwicklung ist in Byzanz die Zeit nie mehr gekommen.

Sozialgeschichtliche Erklärungsversuche für die Entstehung der italienischen Renss. sind neuerdings mehrfach hervorgetreten. Von wie verschiedenen Gesichtspunkten man dabei ausgehen kann, zeigen die Arbeiten von Koht und Fedor Schneider.

Der Norweger Halvdan Koht — übrigens ein Schüler des Belgiers Pirenne, was die Herkunft seiner Auffassungen erklärt — vertrat in einem Vortrag vor dem Brüsseler Internationalen Historikerkongreß 1923[1]) folgende Thesen: 1. Thodes hohe Schätzung der franziskanischen Bewegung für die Entstehung der Renss. enthält insofern einen richtigen Kern, als nicht nur das Franziskanertum, sondern alle spätm.a. Sekten- und Häretiker-Bewegungen, trotz ihrer rein m.a. Religiosität, Unabhängigkeit und Freiheit des Denkens förderten und dadurch der Renss. vorarbeiten mußten; 2. die kapitalistische Wirtschaftsentwicklung in Florenz zertrümmerte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. alle ständischen Schranken und erzeugte einen „individualisme économique", der eine der wesentlichsten Voraussetzungen bot für die „émancipation de l'esprit"; 3. die Ausbreitung der Renss. außerhalb Italiens geht der Entwicklung des Kapitalismus in Europa parallel; für die Niederlande habe dies meisterhaft Pirenne, für Deutschland „le grand historien allemand" Karl Lamprecht gezeigt. — Es ist kaum nötig zu bemerken, daß diese Auffassungen in der deutschen Forschung heute kaum irgendwo noch geteilt werden. Um so interessanter ist es zu sehen, daß sie noch 1923 vor dem Internationalen Historikerkongreß (von dem damals übrigens die Deutschen noch ausgeschlossen waren) in dieser Form vertreten wurden, also keineswegs heute schon als völlig abgetan gelten können.

Eine ganz andere Welt erschließen die Arbeiten von Fedor Schneider, obwohl auch ihr methodisches Ziel die Erklärung des kulturellen Aufstiegs der Renss. aus sozialgeschichtlichen Vorgängen ist. Sch. hat in den letzten Jahrzehnten eine neue und eigenartige Gesamtauffassung der Sozialgeschichte Italiens im M.A. entwickelt. Während man früher annahm, daß im m.a. Italien die ganze ländliche Sphäre im wesentlichen mit Grundherrschaften und unfreier Hintersassenbevölkerung erfüllt gewesen sei (wo man trotzdem in späterer Zeit auf freie Landgemeinden stieß, betrachtete man diese als sekundäre Bildungen, die aus hofrechtlichen Gemeinden erst relativ spät entstanden wären), vermochte Sch. zu zeigen, daß Italien im frühen M.A. — besonders in den Grenzgebieten — von einem Netz freier Landgemeinden durchzogen war, ursprünglich Siedlungen freier, germanischer Krieger, der „Arimannen", die der langobardische Staat in Militärkolonien angesetzt hatte. In einem Buche über „Die Entstehung von Burg und Landgemeinde in Italien" (1924) hatte Sch. im einzelnen nachweisen können, wie diese später

[1]) Le problème des origines de la Renaissance. Abgedr. in der Revue de Synthèse hist. 37, 1924, S. 107—116.

großenteils reichsunmittelbar gewordenen Enklaven innerhalb der sonst unfreien Bevölkerung des platten Landes auf der Höhe des M.A. eines der wichtigsten Bevölkerungsreservoire für die aufblühenden oberitalienischen Städte boten oder durch Begabung mit Marktrecht oder Vereinigung mit Reichsburgen selbst zum Kristallisationspunkte von Städten (Comunen) wurden. Aus diesen Erkenntnissen ergaben sich weitgehende Folgerungen für die sozial- und stammesgeschichtliche Vorgeschichte der italienischen Renss., die Sch. in einem Aufsatz „Zur sozialen Genesis der Renss." zog.[1]) Die freie Landgemeinde der langobardischen Krieger, die Arimannie, formuliert er hier seine These, war, wenn auch nicht die einzige, so doch die wichtigste sozialgeschichtliche Grundlage des italienischen Städtetums der Renss.; denn sie war das Reservoir, aus dem das aufstrebende italienische Bürgertum sein „unverbrauchtes, im Selbstgefühl der freien Persönlichkeit kampffrohes Menschenmaterial" gewann (S. 400). „Die Landschaften, die kein Langobardenfuß betrat" (Campagna, Maremmen, viele Gebiete des Südens), blieben menschenarm, sozial und wirtschaftlich rückständig und nahmen keinen führenden Anteil an der Renss. Wo aber der langobardische Staat die alte Bevölkerung mit freien Landgemeinden hatte durchsetzen können, da erneuerte sich Italien sozial und wirtschaftlich, „so weit Langobardenblut die melancholischen Reste der Romanen auffrischte". „Die Landgemeinde begründete im Vergleich zu der nie sehr günstig wirkenden ... Fronhofswirtschaft gesündere Agrarzustände", schuf Produktions- und Volksvermehrung und das Städtetum, die Grundlage der Renss. „So ist diese Sozialentwicklung Italiens eines der wertvollsten Verdienste der Langobarden um die Weltkultur" (S. 414/15). Es liegt außerhalb meiner Kompetenz, an dieser Auffassungsweise Kritik zu üben; man müßte zu ihrer Nachprüfung rein rechts- und verfassungsgeschichtliches Gebiet betreten, wozu hier nicht der Ort ist. Nur das eine möchte ich bemerken, daß Sch.s Beweismaterial vor allem Oberitalien betrifft und ich mich persönlich nicht davon überzeugen kann, daß in Toskana, also am Hauptherd der Renss., die Verhältnisse nicht vielfach schon wieder ganz anders lagen. Ich möchte aber in jedem Falle auch den Renss.-Historiker nachdrücklich auf den von Sch. entwickelten Gedankengang hinweisen, da er zweifellos zu dem Interessantesten gehört, was in soziologischer Hinsicht über die Entstehung der Renss. und des italienischen Städtewesens geäußert worden ist.[2])

[1]) In: „Wirtschaft und Gesellschaft", Festschrift für Franz Oppenheimer, Frankfurt a. M. 1924, S. 399—415.

[2]) Ein Beispiel, wie die fortschreitende Forschung noch weitere bisher übersehene freie Landgemeinden aufzudecken vermag, liefert die uns ein-

Fragt man nach Musterung der zahlreichen Schriften über Wesen und Ursprung der Renss. nach zusammenfassenden Darstellungen der Epoche, so trifft man in den anderthalb Jahrzehnten der Berichtszeit auf eine überraschend geringe Produktion. Sieht man ab von einigen Werken in englischer Sprache, die wissenschaftlich kaum Neuland erschließen — ich hebe nur hervor: Edward Maslin Hulme, The renaissance, the protestant revolution and the catholic reformation in continental Europe, 2. ed. New York 1928, die zweite Auflage eines Vorkriegswerkes — und läßt man weiter die Darstellungen der florentinischen und römischen Kulturentwicklung von Davidsohn und v. Pastor wegen ihres engeren lokalen Gesichtspunkts zunächst beiseite, so bleibt als einzige neuere Zusammenfassung, die literarische und wissenschaftliche Ansprüche zugleich befriedigt, noch immer das 1899 zuerst erschienene Büchlein von Karl Brandi über „Die Renss. in Florenz und Rom". 1927 ist bereits die 7. Auflage erschienen[1]), — ein Beweis, ein wie lebhaftes Bedürfnis trotz des immer und immer wieder aufgelegten Werkes von Burckhardt nach einer derartigen Zusammenfassung besteht. Was Brandis Buch, das in der allgemeinen Auffassung der Epoche mit Burckhardt übereinstimmt, ja sogar die Bedeutung hat, das alte Burckhardtsche Renss.-Bild von mannigfachen modernen Umwertungen wieder

gesandte „Geschichte der reichsfreien Republik Cannobio am Lago Maggiore" von Gerhard Frhr. v. Branca (Ebering, Berlin 1928, 215 S. = Historische Studien, Heft 174). Cannobio, die einzige reichsfreie Gemeinde am Lago Maggiore, ist freilich später nicht zur Comune aufgestiegen, sondern auf die Dauer Landgemeinde geblieben und eben deshalb von der Forschung lange nicht genügend gewürdigt worden, denn das Archiv der ländlich gebliebenen Gemeinde war in viel stärkerem Maße als das einer Stadt Verlusten und Zerstörungen ausgesetzt. In mühsamer, langer Arbeit hat jetzt v. Branca alles noch irgend erreichbare Material (zum großen Teil aus Privatbesitz) aufgetrieben und eine Rekonstruktion der Geschichte der kleinen Republik, wenigstens in den Umrissen, möglich gemacht. Während bisher Ungewißheit über die Entstehung Cannobios herrschte, scheint sich nunmehr mit ziemlicher Gewißheit zu ergeben, daß es sich auch hier um eine langobardische Arimannie handelt, also um eine ursprüngliche Neuansetzung von Kriegern, obgleich — eine leicht irreführende Tatsache! — eine altrömische Siedlung vorherging. „Die Landschaft", faßt v. Branca das Ergebnis im Vorwort zusammen, „ist zweifellos Reichsgut gewesen; aber schon vor 929 war die königliche *curtis Canobio* in Privatbesitz übergegangen. Neben ihr konnte ich gleichzeitig eine freie Landgemeinde der Nachkommen jener Arimannen germanischen und römischen Blutes feststellen. Dieser *Burgus Canobio* wurde der politische und wirtschaftliche Mittelpunkt der 129 qkm großen Landschaft." — Der übrige Inhalt des Buches hat nur verfassungs- und wirtschaftsgeschichtliches Interesse.

[1]) Karl Brandi, Die Renaissance in Florenz und Rom. Acht Vorträge. 7., überarbeitete Aufl., Leipzig 1927, B. G. Teubner, 296 S.

gereinigt zu haben, von Burckhardts Darstellung doch unterscheidet, ist, außer weitgehender Benutzung der modernen Forschungsergebnisse, die Mitberücksichtigung der bildenden Kunst und der zeitlichen Entwicklung der Renss.-Kultur, die schon im Titel in der Aufeinanderfolge der beiden Städte Florenz und Rom zum Ausdruck kommt, da diese zugleich den Gang der Kultur von der Früh- zur Hochrenss. bezeichnet. Solange eine abschließende ausführliche Zusammenfassung fehlt, darf die kleine Schrift, die selber zunächst nur eine anspruchslose Einführung bieten wollte, auch als bestes Hilfsmittel zur Orientierung über den Stand der Forschung gelten. Es ist darum dankbar zu begrüßen, daß B. den bibliographischen Anhang und Quellennachweis von Auflage zu Auflage sorgsamer Nachprüfung unterzogen hat und auch in der mir vorliegenden 7. Auflage von 1927 die Fortschritte der Forschung im einzelnen vermerkt. Vermißt habe ich einen Hinweis auf die Forschungen von Olschki, auf deren wichtige Ergebnisse ich in meinem vorigen Bericht (S. 239ff.) eingegangen bin. Man möchte überhaupt wünschen, daß der technische Realismus der Künstlerkreise, der von Olschki in seiner Eigenart herausgearbeitet wurde und sich dank der neuen Arbeiten von Cassirer und Dvořák (über die wir unten berichten) inzwischen noch mehr als wichtige Strömung in der Kultur des Quattrocento erwiesen hat, in einem Buche, das die künstlerische Kultur so stark heranzieht wie das vorliegende, in späteren Auflagen auch im Texte neben dem Hum. nicht ganz übergangen wird.

Eine ganz knappe Zusammenfassung der Epoche bietet das Büchlein von Karl Paul Hasse in der Krönerschen Taschenausgabe, das 1925 in zweiter Auflage vorlag.[1]) Zwar ist der Inhalt bescheidener als der Titel — H. gibt keine allgemeine Geschichte der Kultur der Renss., sondern in der Hauptsache nur eine biographisch angeordnete Ideen- und Literärgeschichte des Hum. und Platonismus nebst einigen Ergänzungen aus der Volgare-Literatur —, auch dringt die Fragestellung nicht eben in die Tiefe, und der Leser muß häufig lästiges und unfruchtbares Moralisieren über die dargestellten Humanisten-Persönlichkeiten in Kauf nehmen. Trotzdem besitzt das Buch Vorzüge, die es als eine willkommene Ergänzung zu der Voigtschen Darstellung des Hum. erscheinen lassen. Einmal nämlich erhält man hier fortlaufende, ausführliche Inhaltsanalysen eines großen Teils der moralphilosophisch-philologischen Traktaten- und Dialog-Literatur des Hum., die man bei Voigt, der für die hum. Lebensphilosophie noch keinen Blick hatte, vergeblich sucht. Zweitens führt H.s Darstellung auch zeitlich

[1]) Die italienische Renaissance. Ein Grundriß der Geschichte ihrer Kultur. 2. vermehrte Aufl. Leipzig 1925, Alfred Kröner, 259 S.

über Voigt hinaus durch Einbeziehung des Platonismus und zum Teil des Hum. der Hochrenss., die beide bei Voigt, der nur das „erste Jahrh. des Hum." behandeln wollte, fehlen. In beiden Beziehungen gibt es heute noch kein besseres Gegenstück, so daß das kleine populär geschriebene Buch als erste Orientierung nützliche Dienste tun kann, besonders in seiner jetzt vorliegenden, verbesserten Form.

Von italienischer Seite fehlt seit dem lange zurückliegenden Erscheinen von Vittorio Rossis „Quattrocento" (1898) jede neuere Zusammenfassung ganz, ein Mangel, der um so mehr zu bedauern ist, als die auf Handschriften- und Archiv-Studien angewiesene Kleinarbeit über die Renss. naturgemäß hauptsächlich in italienischer Einzel- und Lokal-Forschung zerstreut liegt. Zu einem Teil findet man, was an allgemeinen, auch den deutschen Forscher interessierenden Ergebnissen während der letzten Jahrzehnte in Italien zutage trat, in der kleinen Schrift von Remigio Sabbadini „Il metodo degli umanisti."[1]) Die Entwicklung der griechischen und lateinischen Studien des Hum., seine Lexikographie, seine philologische und historische Kritik, die Methode des hum. Unterrichts und die Stilistik der hum. Prosa und Dichtung werden hier aus einer Menge von Einzelbeobachtungen, die der italienischen Einzelforschung, in erster Linie Sabbadini selber, gelungen sind, knapp und übersichtlich herausgearbeitet. Im Anhang findet sich eine Übersicht über S.s gesamte Produktion zur Geschichte von Renss. und Hum., soweit sie bis 1920 erschienen war. Ergänzend verweise ich auch auf Zusammenstellungen der Renss.-Forschungen von drei anderen (bereits verstorbenen) führenden Vertretern der italienischen Hum.-Forschung, soweit sie mir bekannt geworden sind: von Francesco Novati (+1916)[2]), von Girolamo Mancini (+1924)[3]) und von Ferdinando Gabotto (+1925)[4]). An der Hand dieser Bibliographien läßt sich vom Auslande aus vielleicht der beste Einblick in die Einzelarbeit der italienischen Hum.-Forschung in den letzten Jahrzehnten gewinnen.[5])

---

[1]) Florenz 1920, Le Monnier, 96 S.

[2]) Bibliografia degli scritti di Fr. Novati 1878—1908, mit Geleitwort von Henry Cochin; Mailand 1909, Tip. Manini. Dazu Ergänzung für 1908 bis 1916, bearbeitet von A. Calderini u. a.; Mailand, Soc. storica Lombarda, 1917

[3]) Girol. Mancini, 1832—1924, Scritti e giudizî di Pio Rajna ed altri, Florenz 1925, Valecchi.

[4]) Vita e opere di Ferd. Gabotto, in: Bolletino stor.-bibliogr. subalpino a. 27, 1925.

[5]) Zur weiteren Ergänzung sind dann die 1920—23 erschienenen „Guide bibliografiche" der Fondazione Leonardo in Rom heranzuziehen, über die ich in der H. Z. 133, 1925, S. 325—334 berichtet habe.

Unter den Gesamtdarstellungen einzelner Kulturgebiete der Renss. steht als Beitrag zur allgemeinen Geistesgeschichte voran die „Geschichte der italienischen Kunst im Zeitalter der Renss." von Max Dvořák.[1]) Es ist hier nicht der Ort für eine kunstgeschichtliche Würdigung dieses Buches — sein Wert ist auch nach dieser Seite als erster neuerer Versuch einer vollständigen Zusammenfassung der Kunstentwicklung der Renss. bedeutend —, ich möchte nur eine Vorstellung von den Anregungen geben, die die allgemeine Geistesgeschichte der Renss. aus Dvořáks Fragestellungen gewinnt. Zwar handelt es sich bei dieser posthumen Veröffentlichung um keine gleichmäßig durchgeformte Darstellung, sondern nur um drei (aneinander anschließende) akademische Vorlesungen aus den Jahren 1918—1921, die nachträglich von fremder Hand aus dem Nachlaß an die Öffentlichkeit gegeben werden. Wiederholungen, Ungleichmäßigkeiten in der Schärfe des Ausdrucks und der Ausführlichkeit, pädagogisch-didaktische Vereinfachungen und häufig ein schrittweises Heranführen an den Gegenstand, der zunächst von seiner augenfälligsten Seite aus beleuchtet und erst allmählich abgerundet wird, sind Nachteile, die sich aus dieser Entstehungsgeschichte des Buches erklären. Den geistesgeschichtlichen Ertrag beeinträchtigen diese Mängel wenig. D. will, wie schon in früheren Arbeiten, ausgesprochenermaßen Kunstgeschichte als Geistesgeschichte geben. Im zweiten Bande bei der Schilderung der Vorgeschichte des Barock, dem Höhepunkt des Werkes, äußert er sich programmatisch über die Notwendigkeit, grundlegende Wandlungen der Kunst aus dem allgemeinen Zusammenhang der Kulturentwicklung zu erklären. Es sei unmöglich, die tiefgehende Richtungsänderung, die sich in der Kunst von der Hochrenss. zum Frühbarock vollzog, so wie es noch Riegl tat, allein aus formalen Stilwandlungen herzuleiten. Vor der Kirche Gesù in Rom versage jeder nur auf das Formal-Kunstgeschichtliche beschränkte Erklärungsversuch. Man steht hier, sagt D., vor einem Bruch in der ganzen künstlerischen Tradition der Renss., der in seiner Schroffheit „eine universelle Wandlung im gesamten Geistesleben zur Voraussetzung hat" (II, S. 188f.). Prinzipiell formuliert lautet das neue Programm folgendermaßen: Dringt man in der Kunstgeschichte zum inneren geistigen Zusammenhang vor, so erkennt man, daß dieser nicht für das Spezialgebiet der Kunst isoliert werden kann, „sondern zwischen allen geistigen Phänomenen einer bestimmten Periode

[1]) Max Dvořák, „Geschichte der italienischen Kunst im Zeitalter der Renaissance. Akademische Vorlesungen." [Hrsg. von Johannes Wilde und Karl M. Swoboda.] München, R. Piper; 1. Bd. („Das 14. und 15. Jahrhundert", mit 97 Tafeln) 1927, 206 S.; 2. Bd. („Das 16. Jahrhundert", mit 104 Tafeln) 1928, 233 S.

besteht". „Absurd" ist die Vorstellung, der Mensch einer und derselben Generation könne in Dichtung, Religion und Kunst ganz Verschiedenes empfinden und zum Ausdruck bringen. Ein jedes Einzelgebiet wird erst verständlich, wenn man „die verschiedenen Geistesgebiete gleichsam substituierend heranzieht" (II, S. 113). Bekanntlich hat sich D. schon vor anderthalb Jahrzehnten in einer bahnbrechenden Untersuchung über „Idealismus und Naturalismus in der Kunst der Gotik" dieser Methode vergleichender Geistesgeschichte bedient. Er ging damals davon aus, „daß die Weltanschauung des M.A., zum mindesten des späteren M.A., auf einer Stufenordnung beruhte, die dem natürlichen Leben des Alltags sein Recht ließ, aber darüber die Sphäre der Religion, der Kirche und Mystik wölbte", und unternahm es nachzuweisen, daß diese Stufenfolge auch in der Kunst sich wiederholt und deshalb in der Gotik zur gleichen Zeit nebeneinander stehen: ein ausgesprochener Naturalismus für die Schilderung des profanen Alltags und ein die Materie überwindender Idealismus für den Ausdruck des religiösen Empfindens. D. hatte die Absicht, den Zusammenhang von Kunst und Geistesentwicklung in ähnlicher Weise durch die ganze europäische Kunstgeschichte hindurch zu verfolgen. Sein früher Tod ließ nur noch die vorliegenden Vorträge über die italienische Renss., als Vorarbeit für eine literarische Fortführung des Gotik-Aufsatzes, zustande kommen.

Einmal dient jetzt die früher gewonnene Einsicht in das Wesen des gotischen „Naturalismus", besonders in den Niederlanden, zu einer veränderten Einschätzung des Realismus für die Renss.-Kunst. „Wenn es sich nur um Naturbeobachtung gehandelt hätte, . . . so wäre der eigentliche Anstoß zur neuen künstlerischen Orientierung nicht in Italien, sondern im Norden zu suchen. Dies ist aber offenbar nicht der wahre Sachverhalt." Der Unterschied, der die italienische Renss.-Kunst von allem Früheren trennt, „beruht folglich nicht nur in einer graduell entwickelteren Naturtreue, sondern auf anderen künstlerischen Eigentümlichkeiten" (I, S. 53). Was ist dieses andere? D. antwortet: die Erkenntnis der objektiven kausalen Gesetzmäßigkeit der sinnlichen Welt, ihres gleichsam mathematisch berechenbaren Rhythmus. Es ist dieselbe Gesetzmäßigkeit, mit deren Hilfe schon die antike Kunst objektiv bestimmbare künstlerische Prinzipien gewonnen und ideale Typen sinnlicher Schönheit aufgestellt hatte. „Die große Tat der Begründer der Renss. war eben nicht, wie Burckhardt lehrte, die Entdeckung der Natur und des Menschen, die schon in der Weltanschauung der Gotik vollzogen worden ist, sondern die Entdeckung der materiellen Gesetzmäßigkeit und der objektiven Kausalität als der wichtigsten Aufgabe in der Beobachtung der Körper,

ihrer Funktionen und ihres räumlichen Zusammenhanges. Von dieser Entdeckung aus, die sich auf das engste mit der antiken Weltansicht berührt, . . . die Welt neu zu erobern, war der Sinn und Inhalt der folgenden Entwicklung" (I, S. 59, 60). Diese Polemik gegen Burckhardts Renss.-Anschauung kehrt mehrfach wieder. Dazu tritt als zweiter Gesichtspunkt D.s die (ebenfalls seinen Gotik-Studien entspringende) Frage, ob eine derartige „Objektivierung" der Umwelt, die in der Entwicklung des Quattrocento zur Hochrenss. allmählich zur Herausbildung körperlicher Idealtypen führte, wie die antike Kunst sie sich zum höchsten Ziel gesetzt hatte, den seelischen Bedürfnissen auf die Dauer auch in einer Kulturwelt genügen konnte, in deren m.a. Vorgeschichte die sinnliche Erfahrung in der Kunst einen fortschreitenden Prozeß der „Subjektivierung" durchlaufen, d. h. die Bestimmung erhalten hatte, dem Ausdruck geistig-seelischer Kräfte zu dienen. Mit anderen Worten: Konnte die Erneuerung eines der antiken Kunst ähnlichen sinnlichen Schönheitsideals, wie es in der Renss. als eines ihrer großen Ziele immer wieder durchbricht, die Entwicklung der italienischen Kunst vom Quattrocento zur Hochrenss. allein beherrschen, oder mußten nicht in der Kunst der Renss. alle jene Kräfte dagegen aufbegehren, die ihre Nahrung aus den christlichen, unantiken Wurzeln, dem „Spiritualismus" der m.a. Kunst zogen? In der Antike — lautet D.'s Antwort — war eine Kunst sinnlicher Idealtypen „in einer allgemeinen religiösen Weltansicht verankert" (II, S. 108); für die Renss.-Kunst dagegen, die einer ganz anderen religiösen Welt gegenüberstand, konnte „Zweck und Ziel nicht ein Formenideal bilden, sondern die Erweiterung und Vertiefung des sensuellen und intellektuellen Begreifens der Dinge, man könnte auch sagen, das Forschen nach Wahrheit, das zu den Grundzügen der ganzen christlichen Kultur gehört, . . . nicht ein ästhetisch-religiöser und philosophischer Anthropomorphismus, der sich [wie in der Antike] aus der künstlerischen und gedanklichen Bewältigung der Natur Götteridole und philosophische Systeme baut" (I, S. 135). Aller Naturalismus mußte daher in der Renss. (da er nicht wie in der Antike für die Dauer zu einer religiös geweihten Kunst bloßer idealer Körperschönheit gesteigert werden konnte!) ein dienendes Glied, ein gleichsam wissenschaftliches Hilfsmittel bleiben, das immer nur vorübergehend um seiner selbst willen gehandhabt und dann wieder dem Ausdruck geistiger Probleme untergeordnet wurde, von denen die antike Kunst nichts wußte.

Dieser Kampf der Grundkräfte wird zunächst paradigmatisch an Donatello vorgeführt: Der objektive Naturalismus führt ihn zur Antike, der Augenblick größter Nähe zur Antike wird aber abgelöst von einer Spätkunst (Paduaner Zeit), in der die natura-

listische Naturbeobachtung weit über die Antike hinausführt und zugleich in den Dienst geistiger und formaler Aufgaben tritt (z. B. seelisch bewegte Massendarstellungen), worin die Antike kein Muster mehr zu bieten hatte. Dieser Fortgang vom objektiven Naturalismus zur Antike und ihrer Kunst körperlicher Idealtypen, von da aber zu einem gesteigerten Naturalismus, der sich höheren geistig-seelischen Ausdrucksproblemen unterordnet, beherrscht nach D. die ganze Entwicklung der italienischen Renss.-Kunst (I, S. 133). Immer wieder wird, wie er zu zeigen sucht, die formale Vollendung antiker Art in kurzem von der Sehnsucht nach der Freiheit des geistigen Ausdrucks und der schöpferischen Phantasie zurückgedrängt. Diese Erkenntnis wird am folgenreichsten für die Würdigung der Hochrenss. D. streitet hier gegen Wölfflins Zeichnung der „klassischen Kunst" als einer einheitlichen Kunstperiode, in der die Renss. während der Jahre 1500 bis 1520 zu ihrer Reife gekommen sei; er bekämpft jede Auffassung, in der die Hochrenss. als Blütezeit und das spätere Cinquecento als Abfall von einer höheren Norm erscheint. Für D. versteht sich die schnelle Vergänglichkeit der klassischen Norm als eines Fremdlings in der abendländischen Kunstentwicklung von selbst. Mit allen Mitteln ist er um den Nachweis bemüht, auf wie schwacher räumlicher wie zeitlicher Basis diese Klassik ruhte: Er deckt bei dem jungen Michelangelo wie bei Raffael, Tizian und Correggio geistige und seelische Merkmale eines Subjektivismus auf, dessen Bedürfnisse die klassische Norm in Kürze von innen heraus zersetzen mußten. „An Stelle der Vollkommenheit trat, nach der Meinung der Dogmatiker des vorigen Jahrhunderts, 'Willkür'. Willkür in der Kunst ist der Gegensatz zur objektiven Regel, ist das Subjektive, das Phantasiemäßige und die ungebundene Fülle des Vorstellungs- und Gefühlslebens, das alle Fesseln sprengt. Diese Gewalten haben die Renss. überwunden; nicht Ermüdung oder allmählicher Verfall, sondern im Gegenteil ein neues bewegtes Leben" (II, S. 191). Die Schilderung dieser neuen und freien Phantasiekunst des Cinquecento, in die die Kunst der Hochrenss. nicht nur bei Michelangelo, sondern, wie D. zu zeigen sucht, bei allen bedeutenden Hochrenss.-Künstlern mit innerer Notwendigkeit übergeht, ist der Höhepunkt des ganzen Werkes. Der Leser wird durch alle ihre Provinzen geführt, überall beobachtet er, wie sich nach dem Intermezzo des Naturalismus des Quattrocento und der nur einen Augenblick lang in sinnlicher Schönheit gipfelnden Klassik der Hochrenss. der Schwerpunkt vom Objekt wieder in das schaffende Subjekt verschiebt, wie die sinnliche Darstellung wieder (wie im M.A., nur mit anderen technischen Mitteln) zum Ausdruck geistig-seelischer Werte wird; wie ein neues Phantasieleben in Landschafts-, Sitten-, Porträt- und Historienmalerei sich eröffnet; wie die Kunst in

der Farbenphantasie eines Tintoretto „neue Quellen der religiösen Empfindung" erschließt. Diese lange verkannte Zeit des „Manierismus", die Parallele der bildenden Kunst zu der großen Dichtung der Rabelais, Tasso, Cervantes und Shakespeare und zu der großen pantheistischen Naturphilosophie von Cardano bis zu Giordano Bruno, hat, erklärt D., recht besehen, sogar „weit mehr als das 15. Jahrh. eine konstitutive Bedeutung für die ganze Neuzeit besessen" (II, S. 194). „Man war früher gewohnt", begründet D. methodisch diese Umwertung, „die ganze Kunst auf Grund ihres Verhältnisses zur Natur ästhetisch wie geschichtlich zu beurteilen und nach diesem Maßstab Fortschritt und Rückschritt zu messen. Eine solche Betrachtungsweise ist ganz willkürlich, denn die Perioden, in denen die Kunst in der Naturnachahmung ihr höchstes Ziel sah [wozu also D. auch die Hochrenss. kurz nach 1500 wegen ihres Strebens nach einem gesetzmäßigen Ausdruck idealer Körperschönheit rechnet], sind relativ kurz und selten jenen gegenüber, in denen die Kunst sich von der Natur abgewendet hat. Versucht man einmal einen anderen Maßstab anzuwenden und die Kunst nach dem in ihr verkörperten Phantasieleben zu beurteilen, dann verändert sich vollkommen der bisherige Aufbau der Kunstgeschichte, und Perioden, die man als Zeiten des Niederganges und Tiefstandes angesehen hat, verwandeln sich in Höhepunkte der Entwicklung oder zumindest in Perioden fruchtbarster Ideen" (II, S. 193). Zu ihnen gehört vor allem die Phantasiekunst des Manierismus im 16. Jahrh.

Dieser neue Maßstab, die Beurteilung der Kunst „nach dem in ihr verkörperten Phantasieleben", zeigt zugleich, daß D.s geistesgeschichtliche Vertiefung der Kunstgeschichte nicht bedeutet, daß aus der Kunstentwicklung Ideenbewegungen abgelesen und mit Parallelen aus anderen Kulturgebieten zu einem Gesamtbild der „Weltanschauung" zusammengefügt werden sollen. Sondern der spezifische Beitrag der Kunstgeschichte zur Geistesgeschichte ist die Erforschung des in der Kunst zum Ausdruck gelangenden geistigen Vermögens, die Geschichte der künstlerischen Phantasie. Auf diesem Wege zeigt sich eine verschiedenartige Struktur der Kunst im M.A., wo Kunst ein symbolischer Ausdruck religiöser Empfindungen im sinnlichen Gewande ist, im Quattrocento, wo sie ein Mittel rationaler Welterkenntnis wird und in einen engen Bund mit naturwissenschaftlicher Forschung tritt, und im Cinquecento, wo sie neben dem Reiche des Natürlichen und dem des Übernatürlichen ein drittes Reich der schöpferischen Phantasie erschließt. Welche geistigen Inhalte und Ideale die zum Ausdruck des Seelischen wieder fähig gewordene künstlerische Phantasie im 16. Jahrh. bildhaft gestaltete, diese Frage streift die Kunstgeschichte in D.s Sinne

nur eben noch von außen. Zwar betrachtet er es als seine Aufgabe, zu zeigen, wie die künstlerischen Prinzipien des Cinquecento bei einigen Künstlern, z. B. bei Tintoretto, dazu dienen, eine neue Natur- und religiöse Malerei zu schaffen, aber die religiöse Bewegung des 16. Jahrh. selber, die darin ihren Niederschlag findet, bleibt in ihrem ideellen Gehalte und historischen Ablauf außerhalb seiner Fragestellung. Ein Bild der geistigen Gesamtentwicklung wird von D. nicht entworfen, auch nicht in der einseitigen Perspektive einer Betrachtung des Ganzen von einem Teilgebiete aus. Die geistige Bewegung interessiert ihn nicht als solche, sondern nur gelegentlich in Augenblicken, wo sie künstlerische Phantasiekräfte auslöst oder von diesen selber gestaltet wird. Überall in D.s Schilderung verspürt man das Wehen des Geistes der Zeit, aber nur in Ausnahmefällen überblickt man, woher er kommt und wohin er geht. Da, wo einmal, wie im zweiten Bande (S. 189—199) für das 16. Jahrh., trotzdem eine Skizze der Gesamtlage der Kultur versucht wird, kommt D. trotz allen Reichtums an Beobachtungen über ein aperçuhaftes Nebeneinandersetzen der einzelnen Bewegungen und Gruppen nicht hinaus. Der wirkliche geistesgeschichtliche Ertrag und der eigentliche Vorzug seiner kunstgeschichtlichen Methode liegen eben nicht in diesen seltenen (notwendig unvollkommenen) Exkursen, sondern in der durchgängigen geistesgeschichtlichen Vertiefung der speziellen kunstgeschichtlichen Darstellung zu einer Geschichte der künstlerischen Phantasie und zu einer Strukturgeschichte der Kunst, die erkennen läßt, wie die Kunst als eine Sonderprovinz des Geistes in ihren Ausdruckszielen und ihrer Wirklichkeitserkenntnis der geistigen Gesamtlage entsprechend selber sich wandelt.

Es ist beachtenswert, daß fast gleichzeitig mit Dvořáks Werk auch romanistische und philosophiegeschichtliche Forschungen vorgelegt werden, die sich mit Dvořáks Renss.-Anschauung gut in Einklang bringen lassen. Schon in unserem vorigen Berichte (S. 239ff.) hatten wir auf die (inzwischen fortgesetzten) wissenschaftlichen Arbeiten von Leonardo Olschki hingewiesen, der ähnlich wie Dvořák den Schwerpunkt der Renss. in einer neuen objektiv kausalen Natur-Erkenntnis und in dem Bewußtsein der technischen und künstlerischen Beherrschung der Natur durch den Menschen erblickt. In der Polemik gegen die älteren Renss.-Anschauungen war Olschki sogar noch über Dvořák hinausgegangen: Hum. und pantheistischen Vitalismus des 16. Jahrh., die beiden wichtigsten Ansatzpunkte aller älteren Würdigungen der Renss., glaubte er in ihrer Bedeutung nicht nur einschränken, sondern völlig abtun zu können als unfruchtbare Irrwege ohne Bedeutung für die weitere Entwicklung, den einen als bloße doktrinäre Erneuerung einer toten, wirklichkeitsfremden Sprache, den anderen als

ergebnislose, wirre Phantastik. Die schöpferische Kraft der Epoche sah er allein in jenem Bündnis wirksam, das künstlerische Technik und naturwissenschaftliche Forschung außerhalb der offiziellen Wissenschaft miteinander schlossen und das die Grundlage wurde für die Naturwissenschaft Galileis, in der er das reifste Erzeugnis der Renss. erblickte.

Gewissermaßen in der Mitte zwischen Dvořák und Olschki steht die Darstellung der Philosophie der Renss., die Ernst Cassirer unter dem Titel „Individuum und Kosmos in der Renss." vorlegte.[1]) Was Cassirer mit dem einen wie mit dem anderen verbindet, ist die neue hohe Einschätzung der mathematisch-kausalen Welterkenntnis für Wissenschaft und Kunst der Renss. C. glaubt wie Olschki den pantheistischen Vitalismus des Cinquecento, in dem M. Carrière bei seiner Schilderung der Renss.-Philosophie einst das Zentrum der Weltanschauung der Renss. gesehen hatte, als einen bloßen Irrweg betrachten zu dürfen, der die Entwicklung der modernen naturwissenschaftlichen Welterkenntnis, deren Weg von Leonardo zu Galilei führte, mehr verwirrte als förderte. Dagegen teilt C. die Abneigung Olschkis gegen den Hum. des Quattrocento nicht, denn er glaubt nachweisen zu können, daß gerade die hum. Idee von der Würde und Freiheit des Menschen eine der wichtigsten Wurzeln der neuen Welt- und Naturanschauung war.

Cassirers Werk bietet seit Jahrzehnten zum ersten Male wieder eine zusammenfassende Würdigung der philosophischen Bestrebungen der Renss. und des Hum. Freilich gibt das Buch, wie schon der Titel andeutet, keine chronologisch fortschreitende Geschichtsdarstellung im eigentlichen Sinne. Nach einer einführenden Schilderung des Nicolaus Cusanus, die fesselnd und eigenartig (wenn auch einseitig) alle Züge hervorhebt, in denen sich Cusanus' Denken bereits vom Geist der Renss. (von der hum. Idee der Menschen-Würde wie von der neuen mathematischen Naturerkenntnis) erfüllt zeigt, begnügen sich die folgenden Kapitel, die Entwicklung einiger Hauptprobleme der Renss.-Philosophie — „Freiheit und Notwendigkeit" und „das Subjekt-Objekt-Problem" — einzeln zu behandeln. Trotzdem geht die allgemeingeschichtliche Bedeutung dieser Studien über eine bloße philosophische Problemgeschichte weit hinaus. C. beschränkt sein Material nämlich nicht auf die eigentlich philosophische Literatur, sondern berücksichtigt in weitestem Maße die neueren Forschungen zur allgemeinen Geistes- und Kulturgeschichte des Hum. Von Burdach übernimmt

[1]) Ernst Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig 1927, B. G. Teubner, 466 S. = Studien der Bibliothek Warburg Bd. X. (Darin zwei Anhänge: 1. Nicolai Cusani liber de mente, hrsg. von Joach. Ritter, übers. von Heinr. Cassirer; 2. Caroli Bovilli liber de sapiente, hrsg. von Raymond Klibansky).

er das Interesse am „Ackermann aus Böhmen", von dem Italiener Gentile wichtige Hinweise auf die Schriften des quattrocentistischen Hum. über die „Würde des Menschen", von Olschki die Entdeckung der Laienwelt der experimentierenden Künstler und Techniker, vom Kreise der Bibliothek Warburg in Hamburg, dem C. selber nahesteht, die Ergebnisse ausgedehnter Forschungen über das Fortwirken spätantiker Ideen in der Kunsttheorie und bildenden Kunst des 15. Jahrh. Auf dieser weitgespannten Grundlage erfolgt die Darstellung der hum. Idee von der sittlichen Autonomie und Würde des Menschen und die Analyse des philosophischen Begriffs der produktiven Schöpferkraft des Menschen in der Renss.-Philosophie. Das hum. Bewußtsein von der Freiheit und Würde des Menschen, sucht C. zu zeigen, führte notwendig zu einer neuen Vorstellung von der menschlichen Erkenntnis als einer schöpferischen Tätigkeit und damit zu einer Erkenntnislehre, die die Welt der Erfahrung als eine Schöpfung des menschlichen Geistes betrachtet und deshalb die Einheitlichkeit dieser Erfahrungswelt postuliert und die m.a. Trennung von Sphären verschiedener Gesetzlichkeit in Kultur und Natur zerstört. C.s Buch wird damit zu einer Art Gegenstück zu Diltheys grundlegenden Renss.- und Reformations-Arbeiten von kantisch-naturwissenschaftlicher Seite, zu einem Versuche, das moderne mathematisch-physikalische Naturbild (und im Zusammenhange damit auch die moderne subjektivistische Erkenntnislehre) statt mit Galilei und Descartes schon mit Hum. und Renss. des 15. Jahrh. beginnen zu lassen, und zwar als eine Folge der neuen hum. Idee von den schöpferischen Kräften des Menschen — also zu einer vollen Parallele von Diltheys Darstellung der Entstehung des modernen politischen, historischen und religiösen Denkens aus der „Weltanschauung und Analyse des Menschen" der Renss.-Zeit. Während Astrologie und pantheistische Naturphilosophie des 16. Jahrh. nach C.s Auffassungsweise nur Irrwege oder wenig fruchtbare Varianten der Renss.-Philosophie darstellen, soll der echte philosophische Geist der Renss. künftig allein in jener mathematisch-gesetzmäßigen Naturlehre und subjektiven Erkenntnisphilosophie gesucht werden, die in der Philosophie des Cusanus und in den hinterlassenen Aufzeichnungen Leonardo da Vincis am auffallendsten zutage treten.

Ist aber C. ein überzeugender Beweis gelungen, daß ausschließlich oder auch nur überwiegend auf diesen Zügen das Wesen der das Zeitalter beherrschenden Philosophie beruhte? Gewiß gelingt es ihm, der Denkart einer Einzelpersönlichkeit, des Cusanus, durch die Betonung des mathematischen Elements ganz neue, renss.-hafte Seiten abzugewinnen. War aber diese Ideenwelt des Cusanus nicht das Erzeugnis einer einzigartigen Konstellation, einer fruchtbaren

Berührung nördlicher Mystik mit italienischem Hum. und Paduaner Naturwissenschaft? Cassirer versucht den Nachweis, daß Cusanus' Schriften tatsächlich einen bedeutend größeren Einfluß auf die führenden Geister der italienischen Renss. gewannen, als bisher angenommen wurde. Aber dieser Nachweis scheint mir in der Hauptsache nicht geglückt zu sein, alle Versuche, zum mindesten bei den Platonikern direkte Einflüsse des Cusanus nachzuweisen, bleiben meines Erachtens im wesentlichen negativ. Das Ergebnis unterscheidet sich kaum von der bereits von Olschki gemachten Feststellung, daß die Schriften des Cusaners in Italien tatsächlich nur in den außerhalb der Schultradition stehenden Kreisen der Künstler und Techniker ernstlicher benutzt wurden und durch diese auch Leonardo zukamen. Die rein praktischen Werkstatt-Traktate über Perspektive, Baukunst und Fortifikationstechnik, die in diesen Künstler- und Technikerkreisen entstanden, können nun aber keinesfalls als repräsentativ für den philosophischen Geist der Epoche gelten, und auch das Naturbild, das Leonardo daraus gestaltete, blieb völlig im Verborgenen, ohne jede Wirkung auf die zeitgenössische Philosophie. Nicht besser bewiesen scheint mir C.s weitere These, daß Astrologie, Magie und pantheistischer Vitalismus des 16. Jahrh., auch wenn sie eine Zeitlang die Oberhand gewannen, im Ganzen der Renss.-Philosophie nur eine Episode blieben und von den führenden Geistern mit Hilfe des hum. Freiheitsgedankens und der kausalen Naturerklärung geistig überwunden wurden. Auch bei dieser angeblichen Überwindung romantischer Naturbeseelung und Astrologie sollen nach C. schon die florentiner Platoniker eine Hauptrolle gespielt haben. Zwar kam Ficino, wie er feststellt, über „eine bloße Scheinlösung und ein Kompromiß" nicht hinaus, aber Pico soll deshalb eine durchschlagende Widerlegung der Astrologie geliefert haben, weil er in seiner „Ethik einer der ersten Verkünder und Bahnbrecher des echten Renss.-Geistes" (S. 121/22) war und in der neuen hum. Auffassung von der Würde des Menschen das „Fundament" für seinen Kampf gegen die Astrologie fand. Tatsächlich entstand jedoch Picos Schrift gegen die Astrologie als Teil einer groß angelegten Apologie der Kirche und ihrer Glaubensätze (wovon C.s Leser freilich nichts erfährt) zu einer Zeit (1494), als Pico unter dem Eindruck Savonarolas sein Jugendideal der „Würde des Menschen" längst mit einer halb mönchischen Lebensführung und einer ausgesprochen asketischen Sittlichkeit vertauscht hatte! Und Ficino, den C., nur weil er der modernen kausalen Erkenntnisweise in diesem Punkte scheinbar ferner steht als Pico, ohne nähere Begründung als Vertreter einer „Scheinlösung" hinter Pico zurücksetzt? Dieser bietet in Wirklichkeit ein Beispiel dafür, daß das Denken eines echten italienischen Renss.-Philosophen am Ende des 15. Jahrh. bei un-

gestörter Entfaltung der Renss.-Motive in der Regel nicht zur „Überwindung", sondern zur wissenschaftlichen Fortbildung der Astrologie zu einer scheinbar exakten kausalen Naturwissenschaft führte! Ich verweise dafür auf meine Ausführungen über „Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola" (in „Kultur- und Universalgeschichte", Festschrift für Walter Goetz, 1927), wo ich auf Grund neuer Quellenfunde zeigen konnte, daß Ficino schon zwei Jahrzehnte vor Pico von einer viel stärker „renss.-haften" Basis aus als dieser mit nicht geringerer Leidenschaftlichkeit einen Kampf gegen die Astrologie begonnen, aber wieder aufgegeben hatte — nicht etwa, weil seine Sittlichkeit und Menschenauffassung weniger renss.-haft war als die Picos, sondern vor allem, weil für ihn als echten Renss.-Philosophen wie für Pontano, Pomponazzi und die meisten seiner italienischen Zeitgenossen der Versuch in den Vordergrund trat, in den Gestirnseinflüssen natürliche Gesetze im Sinne der Zeit wissenschaftlich zu erforschen. Zum Wesen der Renss.-Philosophie gehörte, darf man im Gegensatz zu Cassirer behaupten, viel eher eine Neubegründung der Astrologie als einer scheinbar exakten Naturwissenschaft als ihre „Überwindung". Ganz ähnlich steht es mit der von C. behaupteten Überwindung des pantheistischen Vitalismus des 16. Jahrh. Ficino, in dem C. den direkten Geisteserben des Cusanus sehen will, erweist sich als einer der Väter der pantheistischen Naturbeseelung, und von einer „Überwindung" dieser Geistesrichtung im 16. Jahrh. kann so wenig die Rede sein, daß dessen zweite Hälfte pantheistische Naturphilosophie und Vitalismus erst recht auf ihrer Höhe sah. Die ersten, bei denen C., nach Leonardo, den Sieg der mathematischen Methode wirklich feststellen kann, bleiben denn auch Galilei und Descartes. In ihnen, den führenden Denkern des 17. Jahrh., die Krönung der „Renss."-Philosophie zu sehen, wie C. es deshalb tut, ist aber für eine historische Betrachtungsweise ganz unmöglich. Man wird es freilich nach den Forschungen Olschkis, Dvořáks und Cassirers als ein feststehendes Ergebnis betrachten dürfen, daß der pantheistische Vitalismus des 16. Jahrh. nicht, wie es bisher zu einseitig geschah, als der einzige Ausdruck der Weltanschauung der Renss. gelten darf. Man wird künftig mehr im Auge behalten müssen, daß Kunst und Hum. im 15. und bei Beginn des 16. Jahrh. vor der Zeit der panpsychistischen Naturbeseelung mit ihrem Willen zur Beherrschung der natürlichen Wirklichkeit durch objektive Kausalerkenntnis und mathematische Berechnung schon eine erste Stufe typisch renss.-hafter Weltanschauung schufen, eine Epoche, die — wie Dvořák es in seiner Kunstgeschichte bereits anerkennt — neben der zweiten vitalistisch-pantheistischen Stufe der Weltanschauung der Renss. ein volles Eigenrecht besitzt. Ebenso falsch wie eine einseitige Be-

vorzugung dieser zweiten Stufe wäre aber ihre Unterdrückung in unserem Bilde der Renss., und man kann Cassirer nicht den Vorwurf ersparen, daß er seine wichtige und fruchtbare Entdeckung in dieser Beziehung einseitig übertrieben hat.

Wie fruchtbar und notwendig freilich die deutliche Herausarbeitung der ersten Stufe der Hochrenss. an sich war, zeigt ein Blick auf eine 1924, also mehrere Jahre vor Dvořák und Cassirer, erschienene Studie von Hans Heß über „Die Naturanschauung der Renss. in Italien".[1]) Da diese an sich kluge und tüchtige Arbeit auch Olschkis schon 1919 und 1922 veröffentlichte Forschungen noch nicht heranzieht, so erscheint in ihr der pantheistische Vitalismus des späteren Cinquecento noch als schlechthin gleichbedeutend mit der Naturanschauung der Renss. überhaupt. Auch das Quattrocento wird im wesentlichen als unmittelbare Vorstufe dieser pantheistischen Hochrenss. aufgefaßt. Das Buch bedeutet daher gewissermaßen eine Gegenprobe gegen die Auffassungen Cassirers. Ernsthaft, wenn auch etwas vorschnell gearbeitet, läßt es besonders deutlich die Widersprüche und Mängel erkennen, denen jede Renss.-Betrachtung verfällt, die sich des von Olschki, Dvořák und Cassirer betonten Gesichtspunkts nicht bedient. Auf der anderen Seite bildet es dank seiner bevorzugten Berücksichtigung gerade derjenigen Züge der Epoche, die bei Cassirer übergangen werden, eine wertvolle Ergänzung zu dem von Cassirer entworfenen Bilde. Das Programm, das H. sich stellt, die Gefahr zu vermeiden, „die metaphysische Einstellung der Renss. von einem modern-naturwissenschaftlichen Dogma aus zu kritisieren und sie als eine bloße Vorstufe der mechanischen Naturwissenschaft aufzufassen" (S. IV), behält sein Recht gegen die Methoden Olschkis und Cassirers. Den Kern von H.s Untersuchungen bilden Beobachtungen an der bildenden Kunst — überwiegend der Malerei —, doch werden damit fortlaufend Parallelen aus Dichtung und Philosophie verbunden; auch die hum. Briefwechsel, die durch Spezialarbeiten für die Naturanschauung der Renss. schon großenteils erschlossen sind, werden weitgehend herangezogen. Das eigentliche Rückgrat der Darstellung bleibt aber die bildende Kunst. Das ist insofern ein Vorteil, als H. dadurch veranlaßt wird, die Periodenunterteilungen, die für die Kunstgeschichte der Renss. selbstverständlich sind, einmal grundsätzlich auch auf die allgemeine Kulturentwicklung zu übertragen. Dabei ergeben sich folgende Stufen: 1. ein noch stark gotisch-m.a. gebundenes Trecento, 2. eine Periode der Entdeckung der Wirklichkeit und der rück-

[1]) Hans Heß, Die Naturanschauung der Renaissance in Italien. Marburg a. L., Verl. des kunstgeschichtl. Seminars [Auslieferung durch B. G. Teubner, Leipzig], 1924, 157 S.

haltlosen Hingabe an das diesseitige Leben in der ersten Hälfte des Quattrocento, 3. die „renss.-gotische Naturentfremdung" unter der Herrschaft des Platonismus in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts und 4. der pantheistische Vitalismus der Hochrenss. im Cinquecento. Im einzelnen folgen daraus zahlreiche glückliche Beobachtungen. Für die Beurteilung des Hum. im Trecento z. B. warnt H. mit Recht, Petrarcas Mont Ventoux-Besteigung als einzigen Maßstab zu betrachten. Dieses Ereignis sei eine Ausnahme nicht nur in seiner Zeit, sondern auch bei Petrarca selber. Petrarcas Landschaftsschilderung bleibe sonst mehr, als man sich im allgemeinen klarmacht, „in spätgotischen Formen befangen"; auch in seinen Dichtungen sei die Natur noch wie im Minnesang „wesentlich Ornament, Folie der Person, oder zum Spiegel subjektiver Stimmung herabgedrückt" (S. 23/24). Auf diesem Hintergrunde wirkt es überzeugend, daß die entscheidende Hauptzäsur erst um 1400 anzusetzen ist. Jetzt erst entsteht „ein neues objektives und sachliches Naturinteresse" (S. 31); naturalistische und kritische Beobachtung und „bürgerlicher Entdecker- und Experimentiergeist" verdrängt den bisherigen „spätgotischen Ziergeist" (S. 14, 17). Ein alle Gebiete der Kultur einheitlich umfassender Prozeß vollzieht sich auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Der asketisch gewordenen Stimmung, der „Herabwürdigung der Natur" bei den Platonikern und Savonarola geht in der Kunst „ein Sichentfernen von der Natur" parallel (S. 62, 64). Nicht mehr in ihrem Eigenwesen werden die Erscheinungen der Natur erfaßt, sie werden zur Folie subjektiver Seelenstimmungen, einer „sentimentalen Bukolik"; Hain und Garten treten an die Stelle der freien Natur (S. 57—59). Mit dem Beginn des 16. Jahrh. schwingt der Pendel wieder zurück, Kunst wie Philosophie lassen wieder die individuelle, eigenbeseelte, atmosphärische Natur der ersten Hälfte des Quattrocento erkennen, nur daß die unruhige Fülle des Individuellen jetzt hinter einer gesteigerten Auffassung der Gesamtnatur zurücktritt, vor der der Beschauer „nicht mehr mitfühlend und anteilnehmend", sondern „andächtig-erschauernd" steht (S. 67 bis 71). Das Naturgefühl der Renss. tritt damit in das Stadium seiner Reife.

Was zeigt sich nun als sein Inhalt? H. gewinnt diesen, seinem Programm entsprechend, vornehmlich aus dem Vergleich mit der Naturwissenschaft des 17. Jahrh.: Die Naturanschauung der „Renss." ist ihm im wesentlichen der diametrale Gegensatz gegen die mechanistische Naturwissenschaft Galileis, d. h. sie ist gleichbedeutend mit der pantheistischen Naturphilosophie der zweiten Cinquecentohälfte. Dominiert im 17. Jahrh. in der Naturanschauung des Barock — definiert es H. — der „Wille, die Natur technisch zu beherrschen", das „Machtgefühl des mathematisch-konstruk-

tiven Denkens", die mechanistisch-quantitative Abstraktion, so gehört zur Renss. die pantheistische Selbsthingabe an die Natur, die Freude an ihrem Qualitätenreichtum, an jeder individuellen Besónderheit (S. 124ff.). „Mechanismus und Organismus, Natur, die sich einem Willen unterwirft, und Natur, die einen Willen unterwirft": das ist der Unterschied des 17. Jahrh. von der Renss.! (S. 129). Wo aber findet sich diese Renss.? Damit beginnen alle Schwierigkeiten einer einseitigen Definition. Die pantheistische Naturphilosphie, die H. natürlich vor allem im Sinne hat, entwickelte sich erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh., die (in seinem Sinne) entsprechende künstlerische Parallele, die „pantheistische Ideallandschaft", vermag er aber nur im Anfang des 16. Jahrh. festzustellen, wo sie nach sehr kurzer Blüte rasch wieder zerfällt. H. sucht sich diese weite zeitliche Trennung damit plausibel zu machen, daß die systembildende Philosophie dem unmittelbaren Ausdruck in der Kunst oft erst nachfolge (S. 92). Aber die Schwierigkeit ist damit nicht zu Ende: Darf denn die „pantheistische Ideallandschaft" als typisch auch nur für die Kunst der Hochrenss. bei Beginn des Cinquecento gelten? H. vermag trotz allen Bemühens nicht mehr als drei wirkliche Repräsentanten zu finden: Piero di Cosimo, Giovanni Bellini und vor allem Leonardo da Vinci. Aber erschöpft sich denn Leonardos Naturerkenntnis in Vitalismus, Pandynamismus und Panpsychismus? Und was soll man gar sagen, wenn H. als Quelle von Leonardos „pantheistisch-andächtiger Erhebung ... quietistische Selbstentäußerung, ein mystisches Verschmelzen des Sonderdaseins mit der All-Einheit" entdeckt! (S. 83). Im Grunde weiß H. es selbst besser, aber er steht unter dem Zwang seiner These, daß das Naturempfinden der gesamten Hochrenss. mit der pantheistischen Naturphilosophie der zweiten Hälfte des Cinquecento identisch sei, und der Leser muß deshalb noch an 50 Seiten weiter lesen, bis er am Ende der Darstellung den ganzen Sachverhalt erfährt: daß in Leonardo —nach H.s sehr anfechtbarer Terminologie — außer Renss. auch schon Barockgefühl lebendig war, so daß sich neben jener Hingabe an die Natur bei ihm auch schon der barocke Geist mathematischer Zergliederung, „jener stolze, konstruktive Sinn ... ankündigt, welcher der Natur seine Gesetze vorschreibt" (S. 130). So zerbricht das Schema an der Wirklichkeit, und wie mit Leonardo steht es mit dem ganzen Cinquecento: Schon im zweiten Drittel des Jahrhunderts, hören wir, siegte in der Kunst eine „früh-barocke Reaktionsbewegung, welche die Natur in das Schmucksystem einer höfischen Gesellschaft einbezieht" (S. 117), siegte über das Organische die „vernunftmäßige Konstruktion" des „materiellen Mechanismus der Natur" (S. 131). Höchst seltsam gestaltet sich also das Bild des Cinquecento: Die „pantheistische Ideallandschaft" des ersten

Drittels des Jahrhunderts wird in seinem zweiten Drittel von einer frühbarocken Landschaft, die schon den mechanistischen Geist des 17. Jahrh. atmet, abgelöst; das letzte Drittel sieht die große pantheistische Naturphilosophie, die der Kunst des ersten Drittels innerlich entsprechen soll, und mit dem 17. Jahrh. folgt in der Philosophie die Naturauffassung, die geistig der Kunst des zweiten Drittels des 16. Jahrh. verwandt ist! Ein seltsam verschränktes Bild, dessen richtige Deutung übrigens naheliegt. Schon bei Dvořák ist sie im wesentlichen zu finden: Der pantheistische Vitalismus gehört im wesentlichen nur der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. an; sucht man nach seiner Parallele in der Kunst, so muß man eher zu Tintoretto als zu Leonardo greifen. Dagegen war der Vitalismus, der schon im Platonismus Ficinos sich geregt hatte und in der Landschaftsschilderung Leonardos Ausdruck fand, auf der ersten Stufe der Hochrenss., im Anfang des 16. Jahrh., erst als Unterströmung lebendig, noch unterworfen einem „stolzen, konstruktiven Sinn, . . . welcher der Natur seine Gesetze vorschreibt", dem Geist, der außer Leonardo auch einem Macchiavelli und Dürer eigen und aus dem Hum. des Quattrocento erwachsen ist. Mit der von H. vermuteten seltsamen Antizipation der Naturanschauung und Naturwissenschaft des 17. Jahrh. hat dieser Geist der ersten Stufe der Hochrenss. freilich nichts zu tun.

B. DUCENTO UND TRECENTO.

In der Forschung über die Vorgeschichte der Renss. spielen seit jeher Kaiser Friedrich II. und Franz v. Assisi eine besondere Rolle. Bei der Suche nach Vorboten der Renss. im M.A. stieß man, je nach Ausgangspunkt und Fragestellung, immer wieder auf die eine oder andere dieser beiden größten Gestalten Italiens im frühen 13. Jahrh. Es gibt eine ganze Literatur, die die Renss. mit Friedrich II. als erstem „Renss.-Menschen" beginnen läßt, und eine andere, die in dem Poverello von Assisi den Urheber ihres religiösen und humanen Geistes sieht. Was sagt der heutige Stand der Forschung über eine solche Verbindung der Renss. mit den führenden Gestalten des Ducento?

Schon Burckhardt nannte bekanntlich Friedrich II. den „ersten modernen Menschen auf dem Thron". Aber einen ernstlichen Nachweis, daß Friedrich in wesentlichen Punkten der Vorläufer des „modernen" Geistes sei, wie er nach Burckhardts Schilderung in der Renss. siegte, versuchte damals noch niemand. Erst neuerdings hat man diesen Nachweis im einzelnen zu führen unternommen. Am weitesten geht darin Franz Kampers.[1]) Durch

[1]) Kaiser Friedrich II., der Wegbereiter der Renaissance, Bielefeld u. Leipzig 1929. — Die folgende Besprechung der Arbeiten von

die Verfolgung des m.a. Kaisergedankens in seine antike Vorgeschichte hinein war er besonders scharfäugig geworden für die Reste einer rationalen Staatsidee, die von der Antike her dem Kaisergedanken anhafteten. In Friedrich II. sah er diese zum ersten Male wieder selbständig sich entfalten, und da er andererseits in alter Weise auch das Wesen der Renss. in rationaler Aufklärung und äußerer „Wiederentdeckung des Altertums" suchte, so mußte ihm Friedrich zum „Wegbereiter der Renss." — wie der Titel seines Buches lautet — werden. „Naturrecht" hat bei Friedrich, ist das Ergebnis, „den m.a. Lehnsstaat mit seiner kirchlichen Gebundenheit und Mystik über den Haufen zu werfen" begonnen. Durch die „Lehre von der Notwendigkeit des Staates, von den natürlichen Gesetzen" ist Friedrich zum „Herold der modernen Staatsauffassung" geworden (S. 41), durch seinen „Romkult" zum Anreger der Romverehrung der Humanisten der Renss. (S. 50).

Dieses Ausspähen nach „modernen", rational-naturrechtlichen Zügen bei Friedrich beginnt bei jüngeren Forschern zurückzutreten, wie überhaupt in unserer Beurteilung des M.A. und der

---

Kampers, Wolfram von den Steinen, Kantorowicz und Hampe über Friedrich II. will selbstverständlich keine Gesamtwürdigung geben — dazu ist dieses Renss.-Referat nicht der Ort —, es soll hier nur der Beitrag beurteilt werden, den sie für das die Renss.-Forschung berührende Problem der Bedeutung der friderizianischen Kultur für die Renss. liefern. — Gleich hier verweise ich auf einige zur Besprechung eingegangene Schriften, die in anderer Hinsicht für die Kulturgeschichte der Zeit Friedrichs II. Interesse besitzen. Friedrich Baethgen legt im zweiten Heft der von Fed. Schneider herausgegebenen „Texte zur Kulturgeschichte des Mittelalters" die „Rota Veneris" des Magisters Boncompagno (Rota Veneris. Ein Liebesbriefsteller des 13. Jahrh., Rom 1927, W. Regenberg, 26 S.) zum ersten Male in vollständiger, kritisch bearbeiteter Textgestalt vor. Boncompagno, der in mehrfacher Hinsicht Züge aufweist, die man als „humanistisch" bezeichnen muß, ist eine der interessantesten Persönlichkeiten in dem Kreise von Bologneser Grammatikern bei Beginn des 13. Jahrh., zu denen auch der Magister Bene gehörte, von dem es feststeht, daß er direkte Beziehungen zu Petrus de Vinea und vielleicht auch zu Friedrich II. hatte. Das Studium dieses Bologneser „Vorhumanismus" liefert also in mehrfacher Hinsicht wertvolle Beiträge zur Geschichte der Kultur im Zeitalter Friedrichs II. Die „Rota Veneris" stellt sich nach Baethgens einleitenden Worten dar „als ein Mittelding zwischen einem Liebesbriefsteller und einer . . . Ovid nachgebildeten ars amandi", in formaler Beziehung verwandt sowohl mit der gelehrten Schulpoesie der m.a. Universitäten wie mit der Vagantendichtung. „Auch in ihrer ganzen geistigen Haltung, ihrer Einstellung zu dem, was sie unter Liebe begreift, steht sie der letzteren [der Vagantenpoesie] nahe." Gleichzeitig veröffentlicht Baethgen in der Deutsch. Viertj.-Schr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. 5, 1927, S. 37—64, eine genauere Würdigung der literarischen Zusammenhänge und kulturgeschichtlichen Bedeutung der kleinen Schrift. Er weist

Renss. Für ein tieferes Verständnis Friedrichs haben in dieser Hinsicht einige der George-Schule nahestehende Werke Wichtiges geleistet, indem sie das „Antike" im Wesen Friedrichs in anderer Richtung suchten als im „modernen" Rationalismus. Aber auch auf diesem Wege ist man rasch auf die alte Verbindung Friedrichs mit der Renss. wieder zurückgekommen. Das Buch von Wolfram v. d. Steinen über „Das Kaisertum Friedrichs II."[1]) hält sich dieser Vermengung Friedrichs mit der Renss. noch fern. Man hat das Buch methodisch mit Recht getadelt, weil es die Anschauungen, die Gemeingut des m.a. Kaisertums waren, nicht deutlich von demjenigen trennt, was als originell und einzigartig für Friedrich in Anspruch genommen werden kann. Immerhin hat aber v. d. Steinen das Verdienst, mit den Versuchen, die Bedeutung Friedrichs in den „modernen" Elementen seines Wesens zu suchen, energisch gebrochen und die „Antike", die in der Staatsanschauung Friedrichs wieder erwacht, von allem modernen Rationalismus deutlich abgerückt zu haben. Die spätantike theokratische Monarchie, schildert es v. d. Steinen, die mit ihrer mystischen Ver-

hier vor allem Abhängigkeit von der Liebespoesie der vagantischen Kreise nach, betont aber auch Boncompagnos relative künstlerische Selbständigkeit und das Fehlen „jedes moralischen und religiösen Ideals" in seiner Liebesauffassung, die ihn manchem hum. Produkte der Renss. ähnlich mache. „Man wäre daher vor gar nicht langer Zeit wohl geneigt gewesen — schließt er —, auch diesen Briefsteller als ein Dokument des werdenden Renss.-Geistes zu klassifizieren. Allein mehr und mehr beginnt sich doch die Erkenntnis durchzusetzen, daß auch dem M.A., zum mindesten seit dem 11. Jahrh., eine Unterströmung durchaus nicht fehlt, die zu den herrschenden transzendentalen Mächten in entschiedenem Gegensatz steht" und von Brinkmann kürzlich treffend als „Diesseitsstimmung" im M.A. bezeichnet worden ist. — Einen politisch wie kulturhistorisch aufschlußreichen Faktor in Friedrichs sizilischem Staatswesen behandelt die Arbeit von Willy Cohn über „Die Geschichte der sizilischen Flotte unter der Regierung Friedrichs II., 1197—1250" (Breslau 1926, Priebatschs Verlagsbuchh., 153 S.). C., der sich bereits in anderen Schriften über die normannische Flotte von 1060—1154 und die sizilische von 1250—1266 als gründlicher Kenner des Gegenstandes erwiesen hatte, behandelt in zwei Hauptabschnitten nacheinander die äußere und die innere Geschichte der Flotte. Im ersten tritt die bedeutende Leistung Friedrichs, der eine verfallene Marine neu schaffen mußte, stark hervor. Der zweite Abschnitt schildert die Herkunft der Schiffsoffiziere, Strandrecht und Kaperei, die Finanzierung und technische Grundlage des Flottenwesens, die Einrichtung der Häfen und Werften, die verschiedenen Schiffstypen und die Stellung der friderizianischen Flotte in der Verwaltungsorganisation des sizilischen Reichs. Verwaltungs- wie kulturgeschichtlich bieten diese Kapitel mannigfachen Ertrag.

[1]) Wolfram v. d. Steinen, Das Kaisertum Friedrichs II. Nach den Anschauungen seiner Staatsbriefe. Berlin 1922, Walter de Gruyter, 111 S.

gottung des Herrschers das Gegenteil rationaler naturrechtlicher Staatsauffassung ist, war das Vorbild, das Friedrich der Antike entnahm. Und wenn auch diese in der Hauptsache orientalisch-spätantike Vergottung der Herrscherpersönlichkeit sicherlich nur für einen kleinen und nicht den echtesten Abschnitt der Antike charakteristisch ist, so muß man doch dem Verfasser, der im Sinne der George-Schule im Kaisertum Friedrichs eine der modernen Welt fremde Einheit des Geistig-Religiösen und Staatlich-Institutionellen bewundert, es als richtig zugeben, daß Friedrich auch noch in diesem spätantiken Gottkaisertum auf ein in diesem Sinn antikes Staatsgebilde traf. In welchen größeren historischen Zusammenhang aber gehört Friedrich durch den antiken Einschlag hinein? Der Renss., antwortet v. d. Steinen, braucht man Friedrich deshalb noch nicht zuzurechnen, denn „man lernt allmählich Friedrichs ganze Zeit", die vor der eigentlichen Gotik liegt, „und gerade ihre Kunst selbst klassischer zu sehen, als früher möglich war. Ob der Christus von Reims oder der des Michelangelo, ob der Bamberger Reiter oder Verrocchios Colleoni in seiner inneren Natur und seinem Stil — nicht freilich der Mache nach — dem Jahrhundert des Pheidias näher stehen, darüber könnte es heute Zweifel geben" (S. 103).

Man findet in dieser Periodisierung einen Versuch, die von der Kunstgeschichte gewonnene Erkenntnis, daß die Antike in der ritterlichen Welt des hohen M.A. eine viel größere positive Rolle spielte, als man früher annahm, auch für die Erklärung der friderizianischen Kultur (die man bisher nur in der Rolle eines „Vorläufers" würdigte) fruchtbar zu machen. Aber dieser Gesichtspunkt blieb in der Friedrich-Forschung vereinzelt. Auch das zweite der hier zu nennenden Bücher aus dem George-Kreise, das Buch von Ernst Kantorowicz über Friedrich II.[1]), das durch glänzende Form und Anschaulichkeit den vorangehenden Versuch Wolframs v. d. Steinen vielleicht zu sehr in den Schatten drängte, macht aus Friedrich wegen seines Verhältnisses zur Antike wieder einen Vorläufer, ja den Schöpfer der Renss. Kantorowicz legt auf die „antiken" Züge bei Friedrich einen womöglich noch größeren Wert als v. d. Steinen und nähert ihn in gleichem Maße der Renss. an. Muß man nicht aber fragen, ob jene „Antike", die Friedrich suchte und von der er beeinflußt werden konnte, die Zeit des späten, von seinen nationalrömischen Grundlagen bereits gelösten Imperiums, nicht eine ganz andere Antike war als die Zeit der römischen Bürger-virtus, das Rom der Scipionen, das Petrarca in seiner „Africa" zuerst entdeckte? Bei K. wird diese Fragestel-

[1]) Ernst Kantorowicz, Kaiser Friedrich der Zweite, Berlin 1927, G. Bondi, 651 S.

lung nicht einmal angedeutet, — ein entscheidendes Versäumnis, das K.s Urteil über das Verhältnis Friedrichs zur Renss. schon rein methodisch zu einem Trugschluß führt. „Der uralte Renovatio-Traum deutscher Kaiser — lesen wir — flammte also in Friedrich II. noch einmal hoch auf, und da er, der letzte Kaiser, nicht wie die Vorgänger nur römische Formen erneuern, sondern das Leben selbst, das staatliche Leben der Römer wiedererwecken wollte, so trug seine Renovatio schließlich unmittelbar hinüber zur wahrhaften Renss.: denn von der Erneuerung des antiken Staates ward Italien auch hingeführt zu der Wiedergeburt des antiken Menschen" (S. 415). Was war denn, fragt man erstaunt, der „antike Staat", den Friedrich in Italien erneuerte und der die Kraft besaß, wieder Menschen zu erzeugen, die in Gesinnung und Lebensart „antiken Menschen" ähnlich waren? War das halb auf orientalischen, spätantiken und mohammedanischen Grundlagen ruhende sizilische Staatswesen Friedrichs, war das deutsche Kaisertum dieser Staat? Gewiß hat sich Friedrich zu gewisser Zeit an den römischen Stadtadel mit Proklamationen gewandt, in denen er an das antike Verhältnis von Kaiser und Senat erinnerte, gewiß machte er den Versuch, aus den Kreisen dieses römischen Patriziats wieder einen Teil der hohen Reichsbeamtenschaft nach dem Muster des kaiserlichen Senats zu rekrutieren. Aber hatte die Ideologie, die hierbei wirksam war, etwas mit der Romverehrung des späteren Hum. gemein? Darf man vergessen, daß Petrarca als Politiker seine hum. Laufbahn damit begann, daß er seine Beziehungen zu diesem Feudaladel Roms, an den ihn engste Freundschaftsbande knüpften, jäh zerriß, weil er die virtus Romana der Scipionen, die er erneuern wollte, im tiefsten Gegensatze fühlte gegen diese Feudalgeschlechter germanischer Herkunft, in denen er die Stützen des m.a. „unrömischen" Imperiums erblickte? Erst angesichts des Stadtstaats, der „Comune", der Renss. darf man mit Kantorowicz' Ausdruck von einer „Erneuerung des antiken Staates" reden, nicht weil dieser Stadtstaat in irgendeiner Beziehung an den römischen Staat der Antike historisch anzuknüpfen suchte, sondern weil er in seinem Wesen der antiken „Polis" innerlich verwandter war als irgendein anderes staatliche Gebilde der Neuzeit und deshalb ein Menschenmaterial erzeugen konnte, das dem antiken Vollbürgertum in vielen Zügen erstaunlich nahe kam.

Für den in der Kultur der Renss. Bewanderten liegen hier die entscheidenden Gesichtspunkte für jede Würdigung des Verhältnisses Friedrichs II. zur Renss. Der Renss.-Historiker kann den vom M.A. herkommenden Forscher gar nicht nachdrücklich genug auf sie verweisen, da sie heute nicht nur in der Literatur über Friedrich selber, sondern auch in den Forschungen, die die letzten Jahrzehnte über

Friedrichs Nachwirkung in Italien brachten, oft viel zu wenig zur Geltung kommen. Das gilt z. B. für die schöne Studie von Karl Hampe über Friedrichs Auffassung bei der Nachwelt[1]), die sich in ihrem ersten Teile mit der Beurteilung Friedrichs in der italienischen Renss. befaßt. So interessant die Darlegungen Hampes für die Geschichte des Friedrich-Bildes sind, so muß man doch betonen, daß das zugrunde liegende Material, zum mindesten für Trecento und Quattrocento, keineswegs erschöpfend ist. Bei einer Vervollständigung würde sich leicht ein verändertes Bild erzielen lassen. Der tiefe Eindruck, den die dämonische Persönlichkeit des Staufers in allen Kreisen Italiens machte, tritt bei Hampe stark hervor, aber bei den Bürgern und Humanisten der florentinischen Comune war diese Bewunderung, wie eine genauere Sichtung und Ergänzung der Quellen ergeben würde, fast durchweg die Bewunderung von Gegnern, die nicht gewillt sind, sich in ihrem eigenen staatlichen und kulturellen Wesen von einem gehaßten und gefürchteten Feinde, trotz Anerkennung seiner Größe, beeinflussen zu lassen. Der Leser von Hampes kleiner Schrift tut gut, eine künftige Korrektur der Darstellung in dieser Hinsicht im Auge zu behalten.

Auch der vor fünf Jahren erschienene 4. Band von Robert Davidsohns bekannter „Geschichte von Florenz", in Wahrheit ein eigenes dreibändiges Werk über die florentiner Kultur des Ducento und der Dante-Zeit, stellt die These von einem entscheidenden Einfluß der sizilianisch-staufischen Hofkultur auf die kulturelle Entwicklung von Florenz an die Spitze. Die Einleitung zum 1. Teil des Bandes mit dem Titel „Innere Antriebe und äußere Einwirkungen" verficht die Meinung, daß die florentiner Kultur der Dante-Zeit, ja die Kultur der Renss. überhaupt, kein bodenständig neues Erzeugnis der Renss.-Comune sei, sondern eine Fortbildung der staufisch-ghibellinischen Kultur Unteritaliens im Zeitalter Friedrichs II. und von dieser als bleibendes Erbteil einen unreligiösen Zug, Skepsis gegen die kirchliche Doktrin und eine Tendenz zu verstandesmäßiger Aufklärung mitbekommen habe. Freilich, das Material, das Davidsohn dieser Behauptung gleich in der Einleitung des 1. Teils und später bei der Einzelschilderung im 3. Teil folgen läßt, schlägt seiner These geradezu ins Gesicht. Doch der Wert des Buches liegt überhaupt nicht in der Gesamtbeurteilung der Dinge, sondern in der breiten Fülle des Materials, das mit farbenreicher Anschaulichkeit für eine der kulturgeschichtlich wichtigsten Erscheinungen — das Florenz der beginnenden Renss. — ausgebreitet wird. Weit entfernt, ein Thesen-

[1]) Karl Hampe, Kaiser Friedrich II. in der Auffassung der Nachwelt. Stuttgart 1925.

buch zu sein, ist die Gefahr dieses Werkes eher, in der Überfülle des Einzelnen, Anekdotischen zu versinken, mit der wuchernden Menge des Materials die immer nur gelegentlich angedeuteten großen Linien zu sprengen. Aber dieses Übermaß des Tatsächlichen ist überall da ein Vorzug, wo die Fülle der Tatsachen, die die Darstellung enthält, Irrtümer der allgemeinen Linienführung von selber wieder richtigstellt. Für den ersten Teil, der in der Hauptsache die „politische Kultur" — Verfassung und Verwaltung, Adel, Heerwesen und Rechtsverhältnisse — behandelt[1]), hat schon Walter Lenel[2]) darauf hingewiesen, wie das von D. zutage geförderte Material in die behauptete Entwicklungslinie sich nicht einfügt und schon selber die Korrektur der allgemeinen These in sich trägt. Seiner Behauptung nach findet D. im florentiner Staat des Ducento nämlich einen „Sieg der Mittelstandsdemokratie", d. h. der breiten Schichten der Zünfte, während seine eigene Einzeldarstellung, die trotz des abweichenden Gesamturteils in der Hauptsache unvoreingenommen ihre Wege geht, den Beweis liefert, daß in Wahrheit die Masse der niederen Zünfte nur „der Form nach" Anteil am Stadtregiment gewann, daß in Wirklichkeit nicht der popolo der Zünfte der Sieger über die adligen „Magnaten" wurde, sondern die Geldmacht der Oberzünfte in Verbindung mit einem Teil des alten Adels der „parte Guelfa", während der in den Unterzünften vertretene „Mittelstand" faktisch für lange noch von der Herrschaft ausgeschlossen blieb.[3])

Auch in den beiden folgenden, im engeren Sinne „kulturgeschichtlichen" Teilen des Bandes liegt Wert und Schwergewicht der Darstellung in der reichen Ausschüttung des Materials und in der Kleinmalerei. Teil II — „Gewerbe, Zünfte, Welthandel und Bankwesen"[4]) — gibt einen überwältigend reichen Einblick in die wirtschaftlichen Grundlagen der Kultur der florentiner Blütezeit, in die Handelsbeziehungen, die damals diese eine Stadt mit allen europäischen Mächten, ja mit der ganzen bekannten Welt verbanden, in das Aufblühen der heimischen Industrie, in die Organisationen der Zünfte und Handelsgesellschaften — alles mit einer Genauigkeit, die auch Einzelheiten der comunalen Wirtschaftspolizei, die Formen der Pelzsachen und Kappenformen oder den nach der Mode wechselnden Gebrauch echter und nachgemachter

[1]) 1. Teil: Innere Antriebe, äußere Einwirkungen und politische Kultur, Berlin 1922, E. S. Mittler, 386 S., und Band der Anmerkungen mit 84 S.

[2]) In H. Z. 134, 403ff.

[3]) Einige wesentliche Korrekturen von Davidsohns Darstellung hat in diesem Punkte inzwischen bereits Nicola Ottocar in seinem Buche „Il comune di Firenze alla fine del Dugento" (Firenze 1926) vorgenommen.

[4]) 2. Teil, Berlin 1925, E. S. Mittler, 535 S., und Band der Anmerkungen mit 139 S.

Juwelen, nicht übergeht. Noch deutlicher läßt der dritte Teil — schon der Titel „Kirchliches und geistiges Leben, Kunst, öffentliches und häusliches Dasein“[1]) weist darauf hin — erkennen, daß das Ziel dieses Werkes nicht Geistesgeschichte im modernen, sondern „Kulturgeschichte“ im älteren Sinne ist, d. h. eine gemächlich fortschreitende Beschreibung des gesamten äußeren Daseins. Sitten, Aberglaube und Volksgebräuche gehören (wie dieser dritte Teil zeigt) nicht weniger dazu als Dantes Divina Commedia und die Moralphilosophie der Humanisten. Man erfährt vom steigenden Luxus des Wohnens und von der baulichen Ausgestaltung der Stadt ebensoviel wie von den Bauwerken, die in der Kunstgeschichte einen Platz beanspruchen, und sicher liegt in dieser ciceronehaften Vertrautheit mit dem Leben und Treiben der Stadt der bleibende Wert des Werkes. Im Schlußwort erinnert D. seinen Leser daran, daß die Mühe eines ganzen Menschenlebens dafür nötig war. Von dem Reichtum dieses kulturgeschichtlichen Inhalts läßt sich hier schwer eine Vorstellung geben, zumal es D.s Art ist, die einzelnen Tatsachen ohne besondere Akzente nebeneinander aufzureihen. Den Anfang machen Religion, Kirche und Geistlichkeit, es folgt die Schilderung der Laienwelt und ihrer Interessen, dann die Organisation von Unterricht und Wissenschaft, ein Querschnitt durch Dichtung und bildende Kunst, die Beschreibung des Stadtbildes, der Straßen und Bauten und zuletzt Angaben über Feste, Musik, Tanz und Spiel, die sittlichen Verhältnisse und alle die großen und kleinen Vorkommnisse, die das Leben eines Florentiner Bürgers um 1300 erfüllten. Freilich, auch die Grenzen dieser deskriptiven Art machen sich empfindlich fühlbar. Nach der geistigen Eigenart der florentiner Kultur, nach dem, was diese vor anderen italienischen Comunen auszeichnet, wird nirgends gefragt, das vorgelegte Material nie zu Vergleichen mit dem übrigen Italien verwertet. Weder hört man etwas darüber, ob und warum die Bildung des literarisch interessierten florentiner Großbürgertums sich von der Bildung der venezianischen Nobilität unterschied, noch wird man sich bei der kapitellangen Schilderung der mystischen Frömmigkeit und der Laienbrüderschaften in der florentiner Bürgerschaft im mindesten darüber klar, ob die Dinge in dieser Hinsicht in dem guelfischen Florenz anders lagen als in dem ghibellinischen Pisa und Siena. Der Begriff von florentiner Eigenart und Größe, den man bei D. gewinnt, bleibt, wenn man so sagen darf, quantitativ. Man erkennt die einzigartige Beteiligung aller Kreise des politisch und wirtschaftlich tätigen Bürgertums an der literarischen Produktion, an Dichtung,

[1]) 3. Teil, Berlin 1927, E. S. Mittler, 422 S., und Band der Anmerkungen mit 110 S.

Geschichtschreibung und Aufzeichnung häuslicher Memoiren. Man erhält einen Einblick in die Abhängigkeit dieser geistigen Regsamkeit von der politischen Struktur des Stadtstaats, der an seine Bürger die Forderung stellte, „daß jeder alles können müsse", als politischer Redner, als Mitglied von Kommissionen für Kirchenbauten und Straßenanlagen, im Kriegsrat oder bei der Organisation von Schulen. Aber man erfährt nicht oder muß es sich wenigstens selber aus dem Material herausholen, warum diese Kultur auch qualitativ einzigartig und für Florenz charakteristisch ist. Für D. bleibt sie in ihrem Ursprung äußerer Import, ghibellinisch-staufischer Herkunft, eine Nachblüte und Fortsetzung der skeptisch-atheistischen Aufklärungskultur des sizilianischen Hofes. Aber auch in diesem Punkte sprechen die mitgeteilten Tatsachen eine andere Sprache. Zwar bemüht D. sich ständig, die starke religiöse Bewegung des guelfischen Florenz, die (wie er schon im 1. Teile zugeben mußte; I, S. 38) als „guelfisch-französische Reaktion" „die Gefahr der einseitigen Vorherrschaft" der staufisch-ghibellinischen Aufklärungskultur „vielleicht allzu gründlich beseitigte", nach Möglichkeit abzuschwächen und als eine durch äußerliche Diplomatie des Klerus erzwungene Gegenreformation zu enthüllen. Auch findet man wiederholt die Warnung, dieser guelfisch-religiösen Reaktion keine irgendwie entscheidende Änderung der „Florentiner Psyche" mit ihrer Skepsis, ihrer „Auflehnung gegen die Kirchenlehre" und ihrer „Neigung zu schärfster Kritik" zuzutrauen (III, S. 1). Aber das vorgelegte Material enthält auch hier schon die Korrektur und lehrt, wenn man es unvoreingenommen auf sich wirken läßt, D.s Warnungen zum Trotz das Folgende: 1. Die florentiner Kultur entwickelte sich in der zweiten Hälfte des Ducento durchgehend in bewußtem Gegensatz gegen die staufisch-ghibellinische Aufklärung. Bis in Kleinigkeiten hinein (z. B. die absichtlich nicht antik gewählte Form der städtischen Geldmünzen) bemühte sich die Stadt, sich von dem ghibellinischen Gegner zu unterscheiden. Die kunstgeschichtlich bekannte Tatsache (die D. selber, I, S. 20f., noch weiter unterstreicht), daß die antikisierende Plastik Unteritaliens im 13. Jahrh. im ghibellinischen Pisa und Siena Widerhall fand, aber nicht in Florenz, ist nur ein Glied in einer grundsätzlichen Stellungnahme der florentiner Bürgerkreise gegen die aufklärerischen und antikisierenden Tendenzen der fridericianischen Epoche. 2. Die religiöse „Reaktion" im Florenz des 13. und 14. Jahrh. nach dem Sturz des Ghibellinentums war nur zum Teil ein Erzeugnis äußerer kirchlicher Restaurationspolitik, ihre Kraft gewann sie aus selbständigen frommen Bewegungen in der Laienschaft, die eine ganze Laienliteratur über religiöse und ethische Fragen — Vorboten der späteren hum. Moraltraktatenliteratur — hervorriefen. 3. Im

Mittelpunkt der literarischen Interessen der Bürger standen von vornherein Staat, Politik und historische Vergangenheit der Stadt; nicht Fragen der Naturwissenschaft, Philosophie und religiösen Kritik, wie bei Friedrich II., sondern das Verhältnis von Stadt und Landschaft zur nationalen Vergangenheit Italiens in der Antike. Dieser volle Wandel der geistigen Lage gegenüber der Welt der sizilianischen Hof-Kultur schuf erst die Voraussetzungen für den Hum., der sich hundert Jahre später in dieser Umwelt entwickelte. — D. selber scheint sich dem Eindruck dieser Tatsachen nicht ganz entzogen zu haben, denn in den einleitenden Sätzen des 3. Teils, der ein erdrückendes Material vorlegt, modifiziert er seine Thesen in einer Weise, die fast einer Widerlegung des fünf Jahre früher im 1. Teil Behaupteten gleichkommt. „Nirgend zeigte sich die Verwurzelung des Glaubens im Volkstum — heißt es jetzt — so deutlich wie in Florenz", wo französisch-angiovinisch-guelfische Rechtgläubigkeit, geschickte Restauration des Glaubens durch Inquisition und Bettelorden und die Wirksamkeit der neuen frommen Laienbrüderschaften zusammenwirkten. „Dem Rationalismus der Zeit Friedrichs II. und Manfreds wäre wohl auch ohne den Umschwung der Geschicke keine sehr lange Herrschaft über die Geister beschieden gewesen. Zu stark wandte er sich an die Vornehmen, die Gebildeten, die Selbstdenkenden, es wohnte ihm zu viel orientalisch verneinende Nüchternheit inne, als daß er das italienische, zumal das toskanische Volk mit seinen Bedürfnissen der Phantasie, seiner Neigung zur Phantastik, dauernd hätte befriedigen können. Unendlich besser entsprach seinem Empfinden ein robuster Glaube, der das Leben bejahte, die Jenseitshoffnungen stärkte." Das sind genau die Argumente, die gegen D.s Behauptung, daß die guelfische Renss.-Kultur der Florentiner den Geist der staufisch-ghibellinischen Aufklärung des 13. Jahrh. fortführe, einzuwenden sind!

Berlin. Hans Baron.

Fortsetzung folgt.

DER KULTURWANDEL UM DIE MITTE DES ZWÖLFTEN JAHRHUNDERTS.[1])

VON KARL HAMPE.

In der Kulturentwicklung am allerwenigsten gibt es deutlich bestimmbare Zeiteinschnitte. Wohl aber können erschütternde Katastrophen Unterströmungen, die langsam angeschwollen sind, plötzlich an die Oberfläche treiben. Dies geschah im Abendlande durch den Zusammenbruch der Kreuzzugshoffnungen um die Mitte des 12. Jahrh. Die Zuversicht der bisher Führenden war unterhöhlt. Neue Schichten von Laien, die gewiß nicht erst seit gestern weltzugewandt und diesseitsfreudig waren, aber nun erst als Kulturträger zu Worte kamen, drängten empor und ergriffen die Zügel. Zu den asketisch gerichteten reformkirchlichen Bewegungen von Cluny und Clairvaux, die in den letzten hundert Jahren geherrscht hatten, stand die neue Weltströmung in scharfem Gegensatz. Die hundert Jahre, die nun folgten, waren erfüllt von dem Ringen dieser Richtungen, das den natürlichen Hintergrund bildete zu den Kämpfen der Staufer und Plantagenets mit der Hierarchie. Erst die Überwindung jener Gegensätze in dem ausgleichenden System des Aquinaten, die zusammenfiel mit dem kirchenpolitischen Endsieg des Papsttums, sicherte diesem noch einmal auch weltanschaulich die Überlegenheit.

Auf vorbereitende Ansätze zu dem angedeuteten Kulturwandel sind wir schon im Investiturstreit und im Ringen Bernhards mit den Gegenmächten, ja sogar im Zwiespalt der Seele des großen Zisterziensers selbst gestoßen. Hier aber gilt es nun, sich die Ursachen jener gewaltigen Erschütterung der Geister zu vergegenwärtigen.

---

[1]) Für die von W. Goetz herausgegebene Weltgeschichte bildet obiger Artikel einen Teilabschnitt, den ich wegen einiger Auffassungen hier nicht ungern vorab zur Erörterung stelle. Was hier an dem gesamten Kulturbilde fehlt, wie z. B. die Anfänge der Scholastik, hat nach dem Gesamtplan in einem anderen Abschnitte seinen Platz gefunden.

Wie da die wirtschaftlichen und ständischen Verschiebungen den Boden für die junge Saat aufgelockert hatten, ist schon berührt worden. Es ist hier daher nur kurz daran zu erinnern, daß die Ruhe des grundherrschaftlichen Systems nunmehr gebrochen war. Indem die ritterlichen Besitzer Eigenbetrieb mit Rentenbezug vertauschten, gewannen sie im Rahmen ihres auf höhere Stufe gesteigerten gesellschaftlichen Lebens Muße zu literarisch-künstlerischer Betätigung. Auch die aus der alten Unfreiheit herausstrebenden Ministerialen, jetzt ein Geburtsstand mit eigenen, festumgrenzten Dienstrechten, traten ihnen darin zur Seite.

Neuartiger noch erschien die Kultur der Städter, die freilich in den Anfängen ihres erst im Laufe von Jahrhunderten zur vollen Höhe emporgesteigerten Erwerbslebens nicht allzuviel Raum für geistiges Schaffen bot, aber in ihren Lateinschulen doch den Grund zur Bildung weiterer Kreise legte. So sehr jedoch die Städte mit ihrem Geldwesen und den Keimen des Kapitalismus künftig als Sprengkörper in der frühmittelalterlichen Wirtschaftsordnung gewirkt haben, stand das Bürgertum in der geistigen Kulturwandlung jener Tage doch keineswegs in der vordersten Reihe. Denn dann müßte sie vornehmlich von Italien mit seiner frühesten Stadtentwicklung ihren Ausgang genommen haben. Dorthin weist aber nur das Wiederaufleben der Rechtsforschung, allenfalls der Heilkunde. Der Hauptstrom der neuen Kulturentwicklung kommt vielmehr aus Frankreich, und da dessen obere Gesellschaftsschichten die eigentlichen Träger der ersten Kreuzzugsbewegung und der syrischen Kolonisation gewesen waren, so ergibt sich von vornherein die Vermutung, daß unter den sicherlich zahlreichen Momenten, die jene kulturelle Hegemonie Frankreichs heraufführten, die seit einem halben Jahrhundert herüberwirkenden Eindrücke aus dem Orient nicht die geringsten gewesen sind.

Wohl war es kein völliges Neuland, das sich da auftat, wie etwa bei der Entdeckung Amerikas. Pilger und Händler hatten es schon früher kennen gelernt; von Spanien und Sizilien her waren bereits beträchtliche Wirkungen ausgegangen. Alles das aber gewann in der ersten Hälfte des 12. Jahrh. ein ganz anderes Ausmaß; und wie unermeßlich viel reicher waren diese Eindrücke als die späteren von jenseits des Ozeans! Hatte doch die islamische Welt das hellenistische Erbe der Antike viel umfassender aufgenommen und

verständnisvoller fortgebildet als das Abendland und damit wertvolle Bestandteile der indischen, persischen, jüdischen und byzantinischen Kultur verbunden. Der Einblick erheblicher Massen Europas in diesen auf so manchen Gebieten unbedingt überlegenen Reichtum mußte wirken als eine überraschende Horizonterweiterung und erschütternde Offenbarung. Da gab es also außerhalb der christlichen noch eine eigenständige Kulturwelt, die zum mindesten das Diesseits zweckmäßiger, reizvoller, freudiger zu gestalten wußte. Als 1148 die Hoffnung, sie völlig zu überwinden, dahin schwand, die heilige Begeisterung in sehr irdisches Treiben umschlug, als Enttäuschung und Verbitterung den kritischen Blick für die eigenen Gebrechen schärften, stieg jene Welt nur um so leuchtender empor.

Nicht was man doch auch ihr an Anregungen gab, nur was man empfing, steht hier in Frage, und selbst da müssen kurze Andeutungen genügen. Es war zunächst für die höheren Gesellschaftsschichten eine Hebung der materiellen Lebenshaltung: in den schmackhafter gewürzten, um manche ungewohnten Erzeugnisse bereicherten Speisen, in prunkender Kleidung von Atlas, Damast oder Musselin, in kostbarem Schmuckwerk, Luxuswaffen und bunter Wappenzier, in bequemerer Ausstattung der teppichgeschmückten Wohnräume, kurzum in einer sinnlich üppigeren, der Askese gründlich abholden Ausgestaltung des Lebens. Indem italienische, provenzalische und katalanische Kaufleute solchen Bedürfnissen, die sich im Abendlande immer weiter ausbreiteten, Rechnung trugen und in regelmäßigen Fahrten auch den Personentransport mit den syrischen Kolonien regelten, schwoll der direkte Verkehr mit der Levante immer mehr an und übernahm seine Formen von der hochentwickelten Schiffahrts- und Handelstechnik der Araber, die, um nur einiges zu nennen, seit langem Wasserbussole und Wechsel verwandten, durch das indische Ziffernsystem des Algorismus, das erst 1202 von Leonardo Fibonacci, dem Sohne eines pisanischen Zollbeamten in Nordafrika, in das Geschäftsleben seiner Landsleute eingeführt wurde, das Rechnen ungeheuer erleichterten, den billigeren Schreibstoff des Papiers zunächst den romanischen Ländern des Südens vermittelten und wie auf allen anderen Gebieten ihres Kultureinflusses, so vornehmlich auf diesem in zahlreichen Lehnworten der europäischen Sprachen ihre Spuren hinterlassen haben.

Am unmittelbarsten hatte sich der technische Ausgleich natürlich im Kriegswesen vollzogen, in dem die Araber von den Byzantinern die Errungenschaften des Altertums übernommen hatten. Verbesserte Ausrüstung mit Kettenhemden und Panzerschutz auch des Streitrosses, zugleich aber Anpassung an die beweglichere Reitertaktik der Sarazenen, die Verwendung von Tartsche und Armbrust, vor allem ungeheuere Fortschritte in Festungsbau und Belagerungstechnik mit rollenden Holztürmen, Schleudermaschinen, Minenbau und Sprengstoffverwendung waren die Folge.

Die vollkommenere Technik wäre nicht möglich gewesen ohne verständnisvollere Aneignung und Fortbildung der exakten, praktisch anwendbaren Wissenschaften des Hellenismus, wie man denn die Araber im Unterschied von den humanistischer gerichteten Abendländern wohl als die „Realschüler" der Griechen bezeichnet hat. In Mathematik, Astronomie und Astrologie, in Geographie und Kosmographie, in der Kenntnis von Tier-, Pflanzen- und Gesteinswelt, in Physik, Chemie und Alchimie, nicht zum wenigsten endlich auch in der Medizin gewann das Abendland damals entscheidende Anregungen, wie es der arabisch-jüdischen Vermittlung großenteils ja auch die erweiterte Kenntnis der griechischen Philosophie verdankte.

Welche Belebung endlich der künstlerischen Phantasie durch die Fülle wunderbar-märchenhafter Eindrücke! Wie mußte der Dekorationsreichtum mit seiner Welt von Fabelwesen und Arabesken, die Farbenfreudigkeit, das ausdrucksvollere Spiel von Licht und Schatten auf das bildende Schaffen namentlich der Kunsthandwerker einwirken, die hier in Goldschmiede-, Email- und Lackarbeiten, Teppichgeweben und Stickereien schwer erreichbare Vorbilder fanden! Welche Menge von indischen, persischen, hellenistischen Märchen und Novellenstoffen strömte nun dem Abendlande zu und regte die dichterische Phantasie an zu weltfroh-üppiger Ausmalung, während neben den kriegerischen Musikinstrumenten der Trommeln und Pauken aus dem Orient die Laute zur Begleitung lyrischer Gesänge ihren Einzug hielt.

Faßt man dies alles zusammen, so versteht man, daß das starre Weltbild, wie es bislang die geistlichen Quellen gezeigt hatten, sich einigermaßen verschob und in jenen engen Rahmen nicht mehr recht passen wollte. Die irdische Natur mit ihren Freuden,

Schönheiten und Entdeckungsreizen forderte darin gebieterisch mehr Raum, als ihr bisher zugestanden war. Als die erste fanatische Gegnerschaft zu den Mohammedanern einem ruhigeren Nebeneinander wich, erkannte man staunend auch in den Andersgläubigen edle Gesinnung und hohe Bildung. Etwas von der zweifelnd-duldsamen Auffassung, wie sie in der orientalischen Erzählung von den drei Ringen lebte, drang mit ihr zugleich über das Mittelmeer und weckte zunächst wenigstens an den Außenrändern Keime religiöser Toleranz, untergrub aber damit doch schon vielfach Bedingungslosigkeit und Alleingültigkeit des kirchlich festgelegten Glaubens. Die Zweifel Wiberts von Nogent an Echtheit und Kraft von Reliquien oder der Spott von Anhängern Abälards über Norberts und Bernhards Wunderwirkungen rührten gewiß noch nicht den Glaubensinhalt als solchen an; selbst Arnold von Brescia und die von Bernhard verfolgten Ketzer wollten mehr erneuern als umstoßen. Aber die von Osten her eingedrungene, vom persischen Manichäismus ausgehende Sekte der Katharer, die seit der Mitte des 12. Jahrh. vornehmlich in Südfrankreich erschreckende Verbreitung fand, stellte sich nicht nur außerhalb der Kirche, sondern trotz äußerlicher Anpassungen im Grunde doch des Christentums überhaupt — ein Zeichen der tiefen verwirrenden Erschütterung, die damals die Geister ergriffen hatte.

Die Buntheit der Eindrücke steigerte sich im weiteren Verlauf der Kreuzzüge noch dadurch, daß es ja nicht allein die islamische Kulturwelt war, in die man Einblick gewann, sondern daß durch die gemeinsamen Unternehmungen die europäischen Völker sich auch in den Laienschichten genauer als vordem kennen lernten, neben dem Gemeinsamen auch die Unterschiede begriffen, bei aller Herübernahme der Fortschritte das Gegensätzliche in Wesen und Neigungen ablehnten und so zu gleicher Zeit zwar die abendländische Interessengemeinschaft betonten, aber auch die nationalen Gegensätze herausarbeiteten.

Auch die persönliche Kenntnis von Konstantinopel mit seinem noch immer leuchtenden Nachglanz des Altertums bedeutete trotz aller feindseligen Abneigung gegen die Byzantiner nicht wenig, und die mannigfachen Quellen, die dem Abendlande die in aller trübenden Umhüllung gleichwohl unschätzbaren Goldkörner der Antike zuleiteten, trafen auf bereitwilligste Aufnahme

insonderheit bei den Schulen Frankreichs, die auch von sich aus auf eine Renaissance des Altertums hingearbeitet hatten. Allen voran und eben um die Mitte des 12. Jahrh. auf der vollen Höhe stand Chartres mit seinen um den platonischen Idealismus kreisenden philosophischen Studien, seiner weit ausgebreiteten Kenntnis der klassischen Dichter, unter denen der sehr irdische Ovid nun als beliebtes Vorbild seinen Platz nahezu neben Virgil einnahm, und mit der darauf gegründeten echt humanistischen Gesinnung, aus der heraus das Schulhaupt, der Bretone Bernhard, im Hinblick auf die Alten äußern konnte: „Wir stehen wie Zwerge auf den Schultern von Riesen". Daneben zeichnete sich Orléans aus als Schule der lateinischen Grammatik und Rhetorik, in der vielfach unter Anschriften antiker Namen wie Odysseus und Penelope, Paris und Helena die neue Briefkunst gepflegt wurde und die scheinbare Versenkung in das Altertum so weit ging, daß man äußern mochte, Orléans werde durch Verherrlichung der antiken Götter noch vom Wege zum Paradiese abirren.

Bewegte sich der Schulbetrieb hier und an anderen Kathedralen noch in den überlieferten Formen der sieben freien Künste des Triviums und Quadriviums, so wuchs ihm nun aus den oben berührten Quellen eine Fülle neuen Stoffes zu, die sich dem alten Schema bald nicht mehr einfügen wollte. Die von dem Archidiakon Aristipp von Catania um 1156 übersetzten, bisher unbekannten platonischen Dialoge Menon und Phaedon haben damals allerdings keine große Verbreitung und Wirkung gefunden. Von geradezu grundlegender Bedeutung jedoch für das gesamte mittelalterliche Geistesleben wurde das durch ein volles Jahrhundert sich hindurchziehende allmähliche Bekanntwerden der Werke des Aristoteles, von denen bei der fast durchgängig herrschenden Unkenntnis des Griechischen bisher allein die sechs logischen Traktate des Organon in der Bearbeitung des Boethius hatten studiert werden können. Jetzt tauchten die als „neue Logik" zusammengefaßten weiteren logischen Schriften des Peripatetikers, dann noch vor Schluß des Jahrhunderts seine naturwissenschaftlichen Werke, endlich die Metaphysik und das Übrige zugleich mit zahlreichen andern wissenschaftlichen Schriften der Alten durch Übersetzungen aus dem Griechischen, Arabischen, Hebräischen oder Syrischen auf.

Diese Übersetzertätigkeit, an der sich Gelehrte aus allen abendländischen Nationen mit aufopferndem, wahrhaft humanistischem Entdeckungseifer beteiligten, gehört zu den folgenreichsten Kulturtaten des 12. Jahrh. In Spanien, dem durch Berührung von Christentum und Islam dafür günstigsten Boden, erstand noch vor der Mitte des Jahrhunderts in Toledo unter Förderung des Erzbischofs Raymund (1126—1151) das eigentliche Vermittlungszentrum. Vor allen anderen schuf dort Gerhard von Cremona († 1187) seine Übertragungen von nicht weniger als einundsiebzig arabischen Werken, unter denen Schriften der bedeutendsten griechischen Gelehrten, auch des Aristoteles waren. Als Stätte für Übersetzungen unmittelbar aus dem griechischen Urtext kam etwas später vornehmlich der Normannenhof Wilhelms I. zu Palermo und zur Zeit Kaiser Manuels auch Konstantinopel mit seinen nahen Beziehungen zu Venedig und Pisa in Betracht.

Es erübrigt sich, die einzelnen Werke aufzuzählen, die dem Abendlande lang vergessene Gedankenwelten aufs neue erschlossen. Nur die Wissensgebiete, die solche Befruchtung erfuhren, können angedeutet werden. Verdankte man dem auferweckten Aristoteles die Richtung auf den großartigen Systembau, wie er sich dann im 13. Jahrh. vollzog, so doch auch neuen Fachwissensstoff, namentlich durch seine naturwissenschaftlichen Werke. Und diese Stoffaufnahme blieb zunächst auch auf anderen Gebieten noch die Hauptleistung jener Zeit, während die Aneignung und Anwendung der überlegenen Forschungsmethode der Alten nur sehr allmählich ergriffen wurde. So lernte man aus dem Almagest des Ptolemäus um 1160 die Summe des astronomischen Wissens der Griechen kennen, ohne deswegen die „angewandte Astronomie" der astrologischen Lehren, die nun ebenfalls einströmten, geringer zu schätzen. Besonders großen Gewinn brachte die Literatur der Griechen und Araber auf dem gesamten Gebiete der Mathematik, ähnlich auch der Medizin. Und hier, wie in der Geographie, begannen sich Experiment und unvoreingenommenes, forschendes Sehen nach langem Winterschlaf wieder zu regen, beispielsweise in der Salernitaner Tieranatomie, der gefahrvollen Prüfung eines Ätnaausbruchs durch Aristipp von Catania oder den scharfen Beobachtungen des gelehrten englischen Reisenden Adelard von Bath.

All diesen Wissenszweigen gegenüber nahm die Jurisprudenz insofern eine Sonderstellung ein, als sie durch Auffindung des ganzen, um die Digesten vervollständigten Corpus des römischen Rechts bereits in der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. und zunächst ausschließlich auf dem alten italischen Boden in engem Zusammenhang mit den praktischen Bedürfnissen der emporwachsenden lombardischen Städte ihren Aufschwung genommen hatte. Für den Schulbetrieb erlangte sie ihre volle Bedeutung doch erst, als Bologna im Beginn des folgenden Jahrhunderts durch den glänzenden Lehrer Irnerius († nach 1125) die älteren Rechtsschulen von Rom, Pavia und Ravenna überflügelte und nach einer weiteren Generation mit dem Viergestirn der Doktoren Bulgarus, Martinus, Hugo und Jacobus, den Ratgebern Friedrich Barbarossas, auf die Höhe des Ruhmes emporstieg. Da trat nun eine heidnisch-weltliche Autorität, die von Papsttum und Kirche nichts wußte, eigenständig neben die bisher allein gültigen Autoritäten der heiligen Schrift und der Väter. Daß sie dem Kaisertum und jeder weltlichen Regierung zu einer machtvollen ideologischen Stütze werden konnte, bemerkte schon Papst Alexander III., als er dem römischen Recht, obwohl das kanonische von ihm ausgegangen war, keine Autorität mehr zuerkannte. Später (1219) ist gar dessen Studium den Priestern verboten und an der Pariser Universität selbst der Betrieb des kanonischen Rechts als Beeinträchtigung der Theologie untersagt worden. Im Schulbetrieb der Glossatoren blühte es gleichwohl fort, gab für die Aufzeichnung des Lehnsrechts in den lombardischen *Leges feudorum* und die Ausbildung der italischen Stadtrechte entscheidende Anregungen und strahlte bald auf andere Länder aus, wenn auch auf Deutschland und England vorderhand nur durch das Medium des kanonischen Rechts. Allmählich wuchs doch ein Stand von weltlichen Juristen oder „Legisten" empor, der dazu diente, die abendländischen Herrscher von ihren geistlichen Verwaltungsorganen unabhängiger zu machen — also auch hier unter antiken Einflüssen eine Steigerung der Laienmacht!

Nimmt man zu den genannten, jetzt mehr und mehr in Aufnahme kommenden Fachwissenschaften die immer noch zentrale Theologie hinzu, die seit Anselm und Abälard ein wissenschaftliches Gepräge erhalten hatte, so begreift man, daß der alte Studien-

betrieb der Kathedralschulen gesprengt werden mußte und über sie hinaus als eine weitere Kulturleistung des 12. Jahrh. die Universität erwuchs. Sie war keine künstliche Schöpfung nach irgendwelchem fremden Vorbild, auch nicht etwa von der Kirche bewußt entwickelt, sondern aus den erweiterten Lehr- und Lernbedürfnissen spontan entstanden, insonderheit dort, wo wie in Paris mehrere Schulen nebeneinander wirkten und packende Lehrer wie Abälard Scholaren aus allen Ländern herbeilockten. Da führte denn die Ausdehnung der Forschungsgebiete zum „Generalstudium", und die Gesamtheit von Lehrenden und Lernenden begann sich als eine einheitliche Körperschaft, eine „universitas" zu fühlen — anfangs noch in sehr lockerem, manche Abenteuerlichkeit in sich bergendem Gefüge, nur mit dem Kernanspruch, die Lehrberechtigung durch den Kanzler selbständig zu erteilen, erst im 13. Jahrh. in fester, statutenmäßiger Organisation. Paris, wo Theologie und Dialektik dauernd die Studien beherrschten, wurde später Vorbild für die meisten anderen nordalpinen Universitäten. Von ihm scheint auch um 1167/68 die von Oxford ihren Ausgang genommen zu haben, als die englischen Studenten in Paris auf Gebot König Heinrichs II. in die Heimat zurückkehren mußten.

In den frühesten Universitäten der Mittelmeerländer standen von vornherein die Fachstudien ganz im Vordergrunde: das Recht in Bologna, die Heilkunde schon seit langem in Salerno; beides nebeneinander in Montpellier. Weitere Universitäten erwuchsen erst im 13. Jahrhundert. Daß Deutschland noch lange im älteren Schulbetrieb verharrte und seine nach Höherem verlangenden Scholaren nach dem Westen oder Süden ziehen lassen mußte, war neben dem geringeren Maße seiner Laienbildung wohl überwiegend seiner geographischen Lage zuzuschreiben, die es an den aus Orient und Antike zuströmenden Anregungen erst später und aus zweiter Hand Anteil gewinnen ließ. Blieben auch die neuen Universitäten noch lange mehr oder weniger abhängig von Kirche oder Staat, so war mit ihnen doch der Keim einer von jenen Gewalten unabhängigen Wissenschaft in den europäischen Boden gesenkt.

Auch für die abendländische Literatur bedeutet das 12. Jahrh. eine Zeitenwende. Es birgt in sich die reichste, lebensvollste Entfaltung der internationalen lateinischen Dichtung und zugleich

ihre Abdankung zugunsten der allenthalben emporsprießenden Nationalliteraturen. Im Anfang erreichte der Klassizismus in Form und Geist seine Höhe in Hildebert von Lavardin, der fast drei Jahrzehnte Bischof von Le Mans war und als Erzbischof von Tours um 1134 starb, und fand vielleicht seinen reinsten Ausdruck in seinem schönen Lobgesang auf Rom. Dann begann die seelische Erregung der Zeit auch die lateinische Dichtung zu verselbständigen. Schon Abälard bewegte sich als Poet in neuen Formen. Immer mehr traten in der geistlichen und weltlichen Lyrik Rhythmus und Reim an die Stelle der antiken Metren; immer mehr verwandelten sich die Helden antiker Stoffe wie der Alexandreis des Walter von Châtillon in mittelalterliche Ritter. Völlig eigenartig entwickelte sich aus der kirchlichen Liturgie heraus das religiöse Drama, das von Frankreich bald auch nach Deutschland übergriff, in Frankreich allein aber in der Nationalsprache als Mysterium oder Mirakelspiel von Adams Sündenfall oder vom heiligen Nikolaus auch mit weltlichen Mitteln volkstümliche Wirkungen erzielte. Mit den novellistischen Prosageschichtchen des Petrus Alphonsi, in denen die zugeflossenen fremden Stoffe dem Publikum mundgerecht gemacht wurden, setzte eine neue, bald mit großem Erfolg gepflegte Literaturgattung ein.

Vollsaftiges Leben aber gewann die lateinische Dichtung allein in den Liedern der Vaganten. Die Zugkraft bekannter Lehrer veranlaßte häufigen Wechsel der Schulen. Man ersieht das etwa aus dem Studienbericht Johanns von Salisbury, der halb Selbstbiographie, halb Gelehrtengeschichte ist. An dem ungeordneten, abenteuernden, oft auf nichts gestellten Wanderleben fanden die leichterbeherzten Scholaren Geschmack und trugen umherziehend ihre kecke Studentenpoesie durch die Länder, indem sie sich in scherzhaft satirischem Sinne als Mitglieder des Ordens der „Goliarden", vermutlich doch nach dem Riesen Goliath als Schutzheiligen, bezeichneten. In dem einschmeichelnd melodischen Klangfall ihrer gereimten lateinischen Rhythmen haben sie Geistliches und Weltliches besungen, mit Vorliebe aber doch die höchst irdischen Stoffe ihres Wander- und Kneipenlebens: Wein, Weib und Gesang, frisch, froh und frech, oft mit glühender Sinnlichkeit und fleischlicher Lust, immer ungekünstelt, naturnah und voll innerer Bewegung. Bei solcher Art versteht es sich, daß sie sich gegen die

strengen Satzungen der Kirche aufbäumten, sie ohne grundsätzliche Ablehnung doch verspotteten, mit scharfem Blicke die Mißstände der kirchlichen Praxis erkannten und an den Pranger stellten. Es begann die Blütezeit der Parodie, oft harmlos witzig, oft aber auch zur Satire von grimmigem Ernst, vornehmlich gegen die Habgier, Bestechlichkeit und unsoziale Hartherzigkeit der römischen Kurie gesteigert. Das Lob der heiligen Märtyrer Rufinus und Albinus (Goldfuchs und Silberling), deren kostbare Reliquien in Rom alle Tore öffnen, war schon seit dem Ausgang des 11. Jahrh. mannigfach erklungen. Jetzt kam, noch ehe das 12. Jahrh. geendet, die furchtbare Satire des „Evangeliums von der Mark Silber" in Umlauf. Da herrschen die päpstlichen Türhüter den besitzlosen Armen an: „Daß du verdammt werdest in deiner Armut! Hebe dich hinweg, Satan, denn du meinest nicht das, was des Goldes ist. Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: du wirst nicht eingehen zu deines Herren Freude, bis du nicht deinen letzten Heller hergegeben hast." Der Papst selbst aber verkündet mit Anlehnung an die Bergpredigt die Seligpreisungen der Reichen.

Auch die schon ältere Tierepik wurde nun in den Dienst solcher Tendenz gestellt. Bald nach dem zweiten Kreuzzuge schrieb ein flämischer Geistlicher, vermutlich Magister Nivardus, zu Gent in lateinischen Distichen seinen „Isengrimus" und benutzte diese Leidensgeschichte eines Wolfes, um die heftigsten Ausfälle gegen die Kurie, gegen Bernhard und die Gebrechen des geistlichen Standes insgesamt zu richten. Bald sollte er in den Nationalsprachen Nachahmer finden, unter denen der deutsche Elsässer Heinrich der Glîchezâre mit seinem „Reinhart Fuchs" um 1180 der früheste war.

Die lateinische Lyrik der Vaganten läßt sich meist nur schwer nach ihrer nationalen Herkunft bestimmen. Aber das Kleeblatt des unter dem Dichternamen „Primat" bekannten französischen Kanonikers Hugo in Orléans, der es in der Emanzipation des Fleisches allen anderen zuvortat, des Engländers Walter Map, der später am Hofe Heinrichs II. seiner Satire die Zügel schießen ließ und zum Archidiakon von Oxford emporstieg, und des vermutlich doch deutschen „Erzpoeten", vielleicht des begabtesten und frischesten aller Goliardensänger, dem man in der Begleitung von Barbarossas Kanzler Reinald von Dassel im Rheinland

und in Italien begegnet, — dies Kleeblatt zeigt allein schon, wie sehr diese Dichtung, wenn sie auch ihr eigentliches Zentrum in den Schulen Nordfrankreichs hatte, über die Hauptländer des damaligen Europa verbreitet war.

Im Kreise der Studenten und an den geistlichen Höfen war das lateinische Wort mit seiner Internationalität, mit den antiken und christlichen Kulturwerten, die es in sich schloß, noch wohl am Platze. Indes die wachsende Beteiligung von Laien als Verfassern und Hörern drängte ebenso wie der neue Seeleninhalt zum Gebrauch der Nationalsprachen. In Frankreich hatte sie seit zwei Generationen die Dichtung ergriffen; allein erst jetzt gewann diese die Herrschaft, allgemeine Verbreitung in der höfischen Gesellschaft und feste Formen.

Vom Limousin aus drang die Troubadourlyrik in das Rhonegebiet, um von da in der provenzalischen Literatursprache sich über ganz Südfrankreich, Katalanien und die Lombardei auszudehnen, ihre Einflüsse aber auch auf das übrige Italien, Spanien und Portugal, Nordfrankreich, England und Deutschland zu üben. Was die Entstehung betrifft, so hat man auf die Huldigungen arabischer Hofpoeten für die Frauen andalusischer Herrscher als mögliches Vorbild hingewiesen. Das Fortleben der Laienbildung des Altertums in Südfrankreich mit dem feinen Gefühl für Maß und Form kommt sicherlich als Grundlage in Betracht. Mit dem antiken Eros hat der Minnedienst, ohne daß direkte Einwirkungen irgend anzunehmen wären, das gemeinsam, daß die Beziehung des Troubadours zu der verheirateten höherstehenden Dame über das gesellschaftliche Spiel hinaus eine ästhetisch-erzieherische Angelegenheit mit dem Ziel sittlicher und kultureller Höhersteigerung war. Wesentlichen Anteil hatten weder Christentum noch Germanentum, wenn auch christliche Tugenden zur ritterlichen Ethik gehörten und in den Lehnsformen, die man auf den Minnedienst übertrug, Elemente des germanischen Gefolgswesens steckten. Gerade dieser feudale Charakter spricht für den Ursprung in eben der ritterlichen Gesellschaft, in der sich der Minnesang im Anschluß an ältere Lyrik von ungeschliffenerer, freierer Art entfaltete. Zu der derbsinnlichen Liebeslust der Vaganten stand diese hohe Minne, deren Ziel nicht Erfüllung des Begehrens war, in schärfstem Gegensatz. Der Minnesang wird daher, nachdem

ältere Troubadours wie der zartfühlende Bernhard von Ventadorn noch echte Herzenstöne gefunden hatten, konventionell gekünstelt und spitzfindig, mannigfaltig nur in der Form, eine Art Lehnsdienst. Von der christlichen Demut und Hingabe an ein überirdisches Ideal hob sich diese ritterliche Ethik deutlich genug ab, wurzelte sie doch ganz im Irdischen und stellte wohl geradezu die Forderung, „der Welt Freuden zu mehren". „Das Lächeln meiner Freundin", heißt es etwa bei Rambaut von Orange, „macht mich fröhlicher, als wenn mich vierhundert Engel anlachten, um mich zu beseligen." Auch steigerte sich das Selbstgefühl der Troubadours oft zu grotesker Höhe, so daß es aus jener Art der Zurückhaltung, die man wohl für typisch mittelalterlich hält, völlig herausfällt. „Seit Adam vom Apfel aß, gab es keinen Dichter —, dessen Kunst gegen die meine eine Rübe wert wäre", äußert derselbe Rambaut, und Marcabru, der eigenartige Dichter jener unter dem Namen Sirventes gehenden Zeit- und Rüpellieder, die von den Troubadours neben dem Minnesang besonders gepflegt wurden, ruft aus: „Gelobt sei Gott und St. Andreas, daß niemand, soviel ich merke, gescheiter ist als ich." In dieser weltlichen Lyrik war also wiederum eine eigenständige Kulturmacht erwachsen, die unabhängig von der Kirche die Geister der höchsten Gesellschaftskreise in ihren Bann zog und eben auf diesem von so manchen Schranken befreiten Boden Südfrankreichs gar bald in scharfen Gegensatz zur Kirche geriet.

Für das Hinübergreifen dieser Dichtung nach dem Norden des Landes ist die Heirat der Eleonore von Aquitanien, der Enkelin des „ersten Troubadours", mit König Ludwig VII., und dann noch weit mehr ihre zweite Vermählung mit dem Plantagenet Heinrich II. von höchster Bedeutung geworden. Ihr Hof wurde neben denen ihrer Schwestern, der Gräfinnen von Chartres und Blois und von Troyes, zum wichtigsten Vereinigungspunkt für die Strömungen aus Süd und Nord, zugleich aus der Normandie, England und den insularen und festländischen Gebieten der Bretonen. Und standen im Norden die Trouvères als lyrische Sänger zurück hinter ihren Vorbildern, den provenzalischen Troubadours, so gewann dafür in der epischen Dichtung der Norden endgültig die Führung. Auch da brachte die Mitte des 12. Jahrh. einen durchgreifenden Wandel. Die heroische Epik der „Chansons de geste", die nach dem

Vorbilde des Rolandliedes mit christlichem Idealismus, ethischem Pathos und schwungvoller Rhetorik die Helden aus dem Kreise Karls des Großen oder seines Zeitgenossen, des Grafen Wilhelm von Toulouse, der über die Sarazenen siegte und als Benediktiner endete, verherrlichten, beherrschte nun nicht mehr allein das Feld. Kurz nach 1150 trat daneben der höfische Roman, der schon weil er weniger auf den freien Vortrag als auf die Lektüre berechnet war, eine andere Technik und Metrik erforderte, leichter, eleganter, kunstvoller war, reich an Abenteuern und Liebesmotiven, ebenso wie die Troubadourlyrik ganz eingestellt auf Geschmack und Sittenkodex der ritterlichen Gesellschaft. Eine Fülle neuer Stoffe strömte ihm zu: Alexander und Aeneas, Theben- und Trojasage aus der Antike, Heraklius und Heiligenlegenden aus Byzanz, sehr reizvolle Erzählungen wie „Floire und Blancheflor" aus dem fabelreichen Orient, vor allen anderen aber jene Sagen um den König Arthur, den Zauberer Merlin und den Gral aus der wunderbaren, mystisch angehauchten Welt der keltischen Bretonen, die der Waliser Geistliche Galfried von Monmouth in seiner „Geschichte der britischen Könige" vereinigt, die dann Wace in seiner „Geste des Bretons" ihm in Versen nacherzählt hatte. Schon nach wenig mehr als einem Jahrzehnt erreichte dieser höfische Roman seinen Höhepunkt in der erstaunlich reichen, durch flüssiges Erzählertalent, sprachliche und metrische Meisterschaft ausgezeichneten Epik des Christian von Troyes. Schon vorher war von einem walisischen Dichter im „Tristan" der erste, in dieser ältesten Form leider verlorene Liebesroman großen Stils — wieder am Hofe Heinrichs II. — geschaffen, wo vermutlich auch der talentvolle anglo-normannische Bearbeiter Thomas (um 1170) gewirkt hat. Auch die anmutigen Versnovellen („Lais") der in England lebenden Dichterin Marie de France stellten sich wenig später trotz ihres kleineren Formats würdig neben jene größeren Schöpfungen der höfischen Epik, die dann freilich bald von der erreichten Höhe herabsinken sollte.

Diese ganze darstellende Dichtung konnte zwar nicht so leicht wie die Lyrik Südfrankreichs in ein gegen die Kirche feindseliges Fahrwasser geraten. Indessen ihre bunte Zauberwelt mit der Schätzung leiblicher Kraft und Schönheit, der Ruhmbewertung und Abenteuerlust, der sinnlichen Ausmalung verfeinerter irdischer

Genüsse war doch alles andere als überweltlich gerichtet. Und sie wußte die Seelen der höfischen Gesellschaft in einen Bann zu zwingen, der mit der asketischen Lebensauffassung von Kluniazensern und Zisterziensern nichts mehr gemein hatte.

In Deutschland, das nun in der Kulturentwicklung um eine Generation hinter dem westlichen Nachbarn zurückblieb, schien noch um die Jahrhundertmitte jener asketische Geist in den Gestalten Heinrichs von Melk und des armen Hartmann an Donau und Rhein zu herrschen, und langsamer als in Frankreich verband sich hier die Buchdichtung der Geistlichen mit der mündlichen Spielmannspoesie zu neuer gehobener Schöpfung. Selbst die in Regensburg entstandene Kaiserchronik, das ansehnlichste epische Dichtwerk in der Nationalsprache, war noch wenig harmonisch aus geistlichen und weltlichen Elementen, aus höfischem Wollen und spielmännischer Technik gemischt. Doch setzte mit dem Eindringen neuer Stoffe von außen her ein bewegteres Leben ein, zunächst noch in der auf Grund von Spielmannsliedern durch Geistliche in Form gebrachten Epik, bis dann in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts ein unerschöpflich reicher Strom von vorbildlichen Anregungen aus Frankreich hereinzufluten begann und nun auch die deutsche Laienpoesie auf eine erste Höhe emporführte.

Bei der in jener Zeit noch ganz engen Verbindung von Wort und Ton mußte sich das in der Dichtung neuerwachte Leben auch auf die Musik übertragen, und auch da ging Frankreich voran. Die einstimmigen Weisen, die von den Troubadours und Trouvères zu ihren Liedern gefunden und von ihnen selbst oder durch beauftragte „Jongleurs" an den Höfen mit improvisierter Fiedel- oder Lautenbegleitung vorgetragen wurden, führten aus dem kirchlichen Rahmen, der bisher die Kunstmusik umspannt hatte, heraus. In ihrer frischen Erfindung und anmutigen Feinheit schmeicheln sie sich auch noch dem verwöhnten modernen Ohr ein. Schwieriger war es für die zuerst aus Südfrankreich überlieferte mehrstimmige Kunst des Organums, die mit ihren rohen Quarten- und Quintengängen noch ganz in den Kinderschuhen steckte, sich zu höherem Fluge zu erheben. Doch auch hier brachte noch das Frankreich des ausgehenden 12. Jahrh. die Wende zur kunstvolleren Polyphonie in den bald durch ganz Europa verbreiteten Werken der beiden großen Pariser Meister von Notre Dame: des

älteren Leonin und seines bahnbrechenden Nachfolgers Perotin, von dem wahrscheinlich auch die Form der Motette mit ihren den Oberstimmen untergelegten vulgärsprachlichen und meist sehr weltlichen Texten ihren Ausgang genommen hat. Die Mischung eines sinnlichen Zaubers in den bewegten Melodien der Oberstimmen mit dem religiösen Grundgehalt des *Cantus firmus* und das Zusammenhalten beider Teile allein durch die Energien eines höchst erregten und starker Steigerungen fähigen Rhythmus — das ist es, was diese neue Musik vor allem kennzeichnet.

Die hiermit angedeutete geistige Welt des 12. Jahrhunderts, beherrscht gewiß noch ganz von der einheitlichen, kirchlich bestimmten Weltanschauung, aber aufgeschüttert und im Tiefsten erregt durch eine Fülle neuer, die Erkenntnis des Diesseits ausweitender, die Phantasie befruchtender Eindrücke aus Orient, Byzanz, Antike und europäischen Nachbarländern, aus unverbrauchten Laienerfahrungen und bisher unerforschten Gebieten des eigenen Seelenlebens — das war nun der Boden, auf dem das Größte und Eigenartigste erwachsen ist, das die gesamte mittelalterliche Epoche der Menschheit geben sollte: der neue Kunststil, den eine spätere Zeit, um ihn als barbarisch zu kennzeichnen, den „gotischen" genannt hat.

Der Name knüpft sich zunächst an die konstruktiven Errungenschaften der kirchlichen Baukunst in Frankreich. Dort hatten die aus dem Mönchsbetrieb herauswachsenden, nun auch hier, wie schon vorher in Italien, aus Laien zusammengesetzten Bauhütten, die in stetig gesteigerter Erfahrung Gesamtplan mit Einzelfreiheit verbanden, seit Jahrzehnten an einer befriedigenden Lösung der gerade für das System der mehrschiffigen Basilika schwierigen Wölbungsprobleme ähnlich wie in Deutschland, dem man jetzt aber vorauskam, gearbeitet. Die quadratischen Kreuzgewölbe des „gebundenen" romanischen Systems litten an Schwere und Starrheit. Die Rippen der Diagonalbögen zu Trägern von leichteren Gewölbekappen zu machen, den Höhenunterschied, der zwischen Diagonalbögen und Gurtbögen bei halbkreisförmiger Wölbung störend entstand, auszugleichen durch Anwendung des steiler oder flacher zu richtenden Spitzbogens, der zugleich den seitlichen Kappendruck minderte, den durch die Rippen auf die Eckpunkte des Gewölbes allein gesammelten Druck von unten her durch

Pfeiler und Dienste aufzufangen, nach außen aber über die Seitenschiffe hinweg durch Strebebögen auf Strebepfeiler als Widerlager zu leiten — das waren die Hauptbaugedanken, die zwangsläufig zu einer völligen Neugestaltung des Inneren und Äußeren führen und auch in den Einzelformen weitgehende stilistische Umbildung hervorrufen mußten. Das gleichsam entmaterialisierte Innere kennt nun keine wuchtende Schwere mehr; scheinbar lastenlos wachsen die schlanken Träger aufwärts, das lichtspendende Mittelschiff wird immer höher emporgehoben. Die Grundrißgestaltung verliert ihre starre Gebundenheit. Indem der Blick in Seitenschiffe und Chorumgang dringt, schließt sich erst jetzt alles zu einheitlicher Raumwirkung zusammen, und das Auge des von Westen her Eintretenden gleitet zwischen den gleichmäßigen Reihen der Vertikalen in ungehemmter Bewegung hin zum Chor, während die nur noch dem Abschluß, nicht mehr tragender Festigkeit dienenden Außenwände sich in mächtige Fenster auflösen, in denen ziervolles Maßwerk die leuchtend bunten Farbenbilder des noch nicht in größeren Flächen herstellbaren Glases umschließt.

Diese innere Raumgestaltung wird anfangs wohl auf Kosten des Äußeren erzielt, indem die steinernen Gerüste der Streben jede Flächenwirkung zerstören; aber eben aus dem Mißlichen dieser Unruhe wird dadurch bald eine Tugend gemacht, daß das Gerüstwerk mit einem ganzen Wald von zierlichen, mit Krabben und Kreuzblumen geschmückten, funktionell natürlich der Minderung des Seitenschubes dienenden Fialen, von phantastischen Wasserspeiern und aufragenden Wimpergen umkleidet wird. Der volle Reichtum einladender Pracht aber entfaltet sich an der oft mit kostbarstem Bildwerk übersäten Westfassade, wo die von aller erdenschweren Massigkeit entbundenen, himmelan strebenden Türme sich über den drei hohen Spitzbögen der Portale erheben und die mächtige Rosette in die Mitte nehmen, die auch hier das Mauerwerk in Filigranarbeit auflöst.

Diese Kette von Baugedanken, in denen der zugrunde liegende Rationalismus oft durch ein Spiel der Phantasie verschleiert wird, hat Zeit zur vollen Verwirklichung gebraucht. Es ist müßig, die Entstehung der Gotik zeitlich und örtlich auf einen bestimmten Punkt festlegen oder in der Reihe der Glieder eines als das ent-

scheidende Hauptmoment kennzeichnen zu wollen. Von den Anfängen rhythmisch vertikaler Wandgliederung in der Normandie und den frühesten neuen Wölbungsversuchen in den nordfranzösischen Landen zwischen Anjou und Picardie, sowie in Nordburgund, bis zum ersten großzügigen und eindrucksvollen Gelingen in der Ile de France mit der Abteikirche von St. Denis zu Beginn der vierziger Jahre; weiterhin zu dem klassisch schönen, Vertikale und Horizontale noch im Gleichgewicht haltenden Muster der Frühgotik von Notre Dame in Paris (1163—1235) oder der nach der Planung mit sieben großartigen Türmen emporragenden Kathedrale von Laon (seit 1170); dann schließlich zu der hochgotischen Vollendung von Reims und Amiens hat es über ein Jahrhundert gedauert.

Lange noch baute man daneben selbst auf fanzösischem Boden, namentlich im Süden, wo antike Einflüsse den gotischen entgegenwirkten, aber auch z. B. in Flandern, wo die Kathedrale von Tournay noch als besondere spätromanische Glanzleistung erwuchs, wesentlich in der früheren Stilart fort. In die Nachbarlande aber wirkte das neue Bausystem — mit vereinzelten Ausnahmen, wie dem nordfranzösischen Chor der Kathedrale von Canterbury (1174—1185) — doch erst im 13. Jahrh. hinüber, als die großen vorbildlichen Dome ganz oder doch gutenteils vollendet waren. Da freilich setzte dann der unerhörte Siegeszug der Gotik durch die europäischen Länder: Spanien und England, Deutschland und Italien ein. Eben die germanisch-romanische Mischung der nordfranzösischen Bevölkerung hatte es erleichtert, Formen zu schaffen, die in den gesamten Gebieten der abendländischen Kultur Eingang finden konnten, freilich nicht ohne daß sie sich in Anpassung an Boden, Klima und Überlieferung, sowie durch Einwirkung des besonderen Nationalgeistes der Völker allenthalben eigenartig entwickelten und nördlich der Alpen durchgehends kongenialer erfaßt wurden als im Süden.

Eben dieser Siegeszug aber zeigt, daß sie doch mehr war als eine konstruktive Errungenschaft. Mochte jener Prozeß künstlerischen Denkens sich mit logischer Folgerichtigkeit abspielen und das ganze System weitgehend auf diesem Rationalismus beruhen, mochten die technischen Fortschritte, beispielsweise das Strebewerk mit seinen starken Licht- und Schattenkontrasten,

bis zu einem gewissen Grade selbst umbildend auf das Schönheitsgefühl der damaligen Menschen wirken — sicher bleibt darum doch, daß bereits ein gewandelter Geist und Geschmack, eine veränderte Gesamtrichtung dem entgegenkam und die neue Formenwelt wesentlich bestimmte. Vielleicht am unmittelbarsten prägt sich ein seelischer Umschwung in der Schrift aus. Gleichzeitig mit dem Durchbruch des gotischen Baustils verlieren, von Frankreich ausgehend, die im 11. Jahrh. klarflüssigen, gerundeten Buchstaben diesen Charakter, beginnen gleichsam zu gefrieren, steifer, eckiger zu werden, unzählige kleine stachelige Kristalle anzusetzen, die wachsende innere Erregtheit widerzuspiegeln. Dieselbe Stimmung, die zu dem neuen Kunststil führt, macht sich auch hier geltend.

Auf der anderen Seite darf man aber nicht so weit gehen, den gotischen Baustil ganz aus solchen seelischen Antrieben herleiten zu wollen, ihn wohl gar nach Art der Romantiker als unmittelbaren Ausfluß weltflüchtigen Jenseitsstrebens oder ekstatischer Mystik zu erklären. Von der Gegenwart aus gesehen, tritt natürlich in diesen kirchlichen Kultbauten die Geschlossenheit der transzendental gerichteten Weltanschauung, die inbrünstige Hingabe von Bauherren, Architekten und Werkmeistern an den Gottesdienst ihrer Arbeit, der ganze religiöse Aufschwung der Seelen als entscheidendes Kennzeichen hervor. Anders, wenn man von der romanischen Kunst des früheren Mittelalters, in dessen Kirchen es an mystischem Helldunkel wahrlich nicht gefehlt hat, an jene Werke der Frühgotik herantritt. Da springt als Fortschritt weit mehr in die Augen die sieghafte Jugendfrische eines neuen sinnenhaften Schönheitsstrebens, die klassisch feine Empfindung für Maß und Anmut, denen man nur auf anderen Wegen nachgeht als in der Antike, die idealisierende Annäherung an die nicht mehr bloß in überalterten Symbolen aufgenommene und wiedergegebene Natur, wie sie in den lebensvollen Zierformen der Bauornamentik, in dem heimischen Knospen- und Blattwerk der Kapitäle mit seiner Verwendung von Efeu, Rebe, Aglei und Pfeilkraut zutage tritt. Es ist ja ein im Grunde doch nahe verwandter, wenn auch weniger disziplinierter, weniger auf geschlossene Einheit gerichteter Geist, der in Nachbarlanden wie Deutschland, Lombardei und Provence noch längere Zeit in der phantasievollen Mannigfaltig-

keit und dem reicheren Schmucke der bewegteren spätromanischen Formenwelt seinen Ausdruck gesucht hat. Aus asketisch-weltflüchtiger Gesinnung heraus, wie sie etwa die frühen, schlichten Zisterzienserbauten erzeugt hat, werden gewaltige monumentale Kunstwerke, deren Schöpfung allein schon die freudigste Bejahung des Diesseits darstellt, wohl niemals entstehen. Und da, wo nicht die kultische Aufgabe als oberstes Gesetz das Wesen der Leistung bestimmte, im Profan- und Nutzbau, sollte späterhin die planvolle Zweckmäßigkeit der Gotik sich deutlicher offenbaren.

Auch wenn man den Begriff des gotischen Stils auf die Nachbarkünste ausdehnt, insonderheit auf die von der kirchlichen Architektur weitgehend in Dienst genommene Bildnerei, erkennt man die Widerspiegelung des keineswegs einseitig spirituell oder gar asketisch gerichteten Zeitgeistes. Hier, wo antike ebenso wie byzantinische Vorbilder, dazu auch ornamentale Muster orientalischen Ursprungs brauchbarer und zahlreicher zur Verfügung standen als für die ganz abweichenden Bedürfnisse der kirchlichen Bauaufgaben (woneben freilich auch das neue leibliche Schönheitsideal in Betracht kommt, das sich in der höfischen Kultur mit ihrer körperlichen Ausbildung und Eleganz entwickeln mußte), hat die Kunst des Altertums, zu der man sich keineswegs im Gegensatz fühlte, einen ungleich stärkeren Einfluß geübt. Wenn selbst Abt Suger für seinen gotischen Bau von St. Denis am liebsten Säulen aus den römischen Diokletiansthermen verwendet hätte, so lassen sich für die Wertschätzung antiker Plastik schon im 12. Jahrh. noch eindrucksvollere Belege beibringen. Nicht nur daß der römische Senat 1162 ausdrücklich die Erhaltung der Trajanssäule beschloß — Bischof Heinrich von Winchester, zur Zeit König Stefans der einflußreichste Politiker Englands, kann geradezu als der früheste Sammler antiker Bildwerke, die er um 1150 in Rom kaufte, bezeichnet werden.

Vor allem aber erkennt man die Einwirkung der alten Vorbilder aus den Skulpturen der Zeit selbst. Und eben das unmittelbarere Fortleben der Antike im Süden und Osten des heutigen Frankreich hat wohl bewirkt, daß dort in den Klöstern von Languedoc und Burgund, im Tympanon der Portale von Moissac, Autun und Vézelay der Seelenaufschwung der Zeit noch vor der Mitte des 12. Jahrh. zu einer neuen Monumentalplastik führte, die an

barocker Bewegtheit, tiefinnerlicher Erregung und ausdrucksvoller Gestaltung der letzten Dinge ihresgleichen sucht. Während aber in der Üppigkeit des Südens, so in Arles und St. Giles (um 1170), dieser bildnerische Drang überreich ins Kraut schoß und die Architekturformen nahezu überwucherte, wurde er im Norden, wohin zuerst Abt Suger südfranzösische Bildhauer für den Bau seiner Klosterkirche berief, in strengere Zucht genommen. In den langgereckten, in feierlicher Ruhe aneinandergereihten Königsfiguren der Westportale des Domes von Chartres (zwischen 1134 und 1150) erreichte er seine erste klassische Blüte.

Nicht ohne Willkür ließe sich in der künstlerischen Entwicklung dieses 12. und beginnenden 13. Jahrh. ein scharfer Schnitt zwischen romanischer und gotischer Plastik ziehen. Denn in jener lebt hier, auch wo sie noch romanischer Baukunst dient, vielfach schon innerlich erregte gotische Stimmung; in dieser finden sich lange noch Figuren, die wie etwa die von apollinischer Anmut erfüllte Reimser Verkündigung an hellenische Antike gemahnen. Das große Ergebnis der Jahrhundertentwicklung war für die nordfranzösische Kunst jedenfalls, daß Architektur und Plastik in eine innige harmonische Verbindung getreten waren, in der die Bildnerei in strenge wohltätige Zucht genommen, die Baukunst schmückend belebt und bereichert wurde.

So ward dann um die Jahrhundertwende jene zweite noch höhere Blüte erreicht, die sich an den Querhausportalen von Chartres, an den Fassaden von Notre Dame, Reims und Amiens zu ihren wundervollsten Leistungen entfaltete. Und da ergriff denn auch mehr und mehr der Geist der Gotik Besitz von diesen bildnerischen Schöpfungen, jener Geist, der zwar alles in diesem der Kirche dienenden Werke dem obersten Gesetz der geschlossenen transzendentalen Weltanschauung unterordnete und die Einzelglieder zu planvoller Einheit — vergleichbar den „Summen" der Scholastik — zusammenfaßte, der aber die neuerrungene Naturauffassung in den Dienst dieser Aufgabe stellte — eine Naturauffassung nun freilich, die von der des klassischen Altertums unter den Einflüssen von Christentum und Germanentum bestimmt genug abwich. Denn sie ging, zum mindesten für die Menschendarstellung, nicht aus von der sinnlichen Körperwelt und erstrebte nicht das Ziel einer gleichmäßigen Schönheitsnorm

wie die Griechen, sondern suchte, vom Inneren ausgehend, für die jeweilige seelische Stimmung nach einem körperhaften, oftmals expressionistisch übersteigerten Ausdruck und erstrebte Naturwahrheit nicht sowohl im Allgemein-Typischen als vielmehr im Einmalig-Kennzeichnenden. Das hat sich erst im weiteren Verlauf der Gotik voll herausgebildet und trifft für die nach heiterer Anmut und schönem Ebenmaß strebenden Bildwerke der Jahrhundertwende gewiß noch nicht unbedingt zu. Auch weiterhin hat es immer wieder zu scharfen Spannungen zwischen körperlichem Schönheitsideal und seelischer Charakteristik geführt. Aber es blieb Leitmotiv der künftigen Gotik, und dies Ergebnis der Entwicklung des 12. Jahrh. scheidet die neue Plastik doch deutlich von der romanischen früherer Zeiten, die viel gebundener an überlieferten, symbolmäßigen Formen haftete.

Daß endlich in der Malerei zu einer Zeit, in der z. B. in Deutschland die kirchlichen Wandgemälde sich erst in vollem Flor entfalteten, im Westen der gotische Baustil, der die Mauerflächen in Fenster auflöste, einen völligen Umschwung heraufführte, indem er — großartig wiederum gleich in Chartres — Glasmalerei an die Stelle setzte und immer reizvoller entwickelte, bedarf nur kurzer Erwähnung.

So haben wir auf allen Gebieten des wissenschaftlichen und sozialen Lebens, des geistigen und künstlerischen Schaffens einen durchgreifenden Wandel feststellen können, der sich im 12. Jahrh. auf französischem Boden Bahn brach, in die Nachbarlande meist erst nach Jahrzehnten hinüberwirkte. Eine Fülle von neuen Kräften strebte allenthalben empor, diesseitsfreudige, naturhafte, von der Laienwelt getragene, von Antike und Orient befruchtete. Sie alle auch künftig unter der Herrschaft der durch die Papstkirche vertretenen spiritualistischen Weltanschauung zu halten und in deren Dienst zu zwingen, konnte nicht ohne Spannungen und Kämpfe, Auseinandersetzungen und Anpassungen abgehen, die den Inhalt eines Jahrhunderts bis hin zu Thomas von Aquino ausmachen. Dies kulturelle Getriebe bildet auch den Hintergrund für das nunmehr aufs neue einsetzende Ringen der erstarkten Staatenwelt mit der kirchlichen Oberleitung.

KIRCHE, STAAT UND KAPITALISTISCHER GEIST.

EIN VERSUCH ZUR THEORIE DER ZUSAMMENHÄNGE.

VON CLEMENS BAUER.

I. DIE PROBLEMSTELLUNG.

Ein wissenschaftliches Verstehen des historischen Individuums „Moderner Kapitalismus" ist nicht möglich ohne eine Analyse der Motive, die bei der Formierung des für dieses Gebilde charakteristischen und ihm spezifischen Geistes, d. h. besonders einer spezifischen Wirtschaftsgesinnung, wirksam geworden sind. Nur die materielle Entfaltung der Wirtschaft in dem auf ihn auslaufenden Entwicklungszusammenhang wirksam zu sehen, wäre einseitig, da es sich um eine Erscheinung handelt, die die Gesamtkultur umfaßt, wenn diese Kultur auch damit nur a potiori bezeichnet wird. Die in der Wirtschaft selbst liegenden Motive der Entwicklung sind durch die wirtschaftshistorische Forschung der letzten Jahre eindringlich und genügend deutlich herausgearbeitet worden, so daß die Hauptmotivreihen im wesentlichen festgelegt sind.[1]) Anders liegt es mit der geistigen Motivenreihe. Hier hat der Streit um M. Webers These von der fundamentalen Bedeutung des Calvinismus für die spezifische Ausgestaltung des kapitalistischen Wirtschaftsgeistes und Wirtschaftsethos, der in allerjüngster Zeit wieder eingesetzt hat, den Blick für die anderen Motive, deren Wirksamkeit M. Weber ja gar nicht bestritten hat, verbaut.[2]) Es

---

[1]) Vgl. W. Sombart, Moderner Kapitalismus, 3. Aufl., Bd. I u. II und J. Strieder, Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen, 2. Aufl. München 1925, besonders aber seinen Aufsatz „Staatliche Finanznot und Genesis des modernen Großunternehmertums" in Schmollers Jahrbuch IL (1925), S. 432ff.

[2]) Vgl. J. B. Kraus, Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus, München 1930. Kr. verfällt zwar nicht expreß in den Fehler der alten historischen Kritiker W.s wie Rachfahl und Brentano, zu übersehen, daß W. nicht den

handelt sich hier allerdings weniger um positiv formierende Motive als um negativ wirksame, d. h. wirksam im Sinne einer Beseitigung ideologischer und sentimentmäßig bedingter Hemmnisse für den rational orientierten Erwerbstrieb. Sie sind aber im ganzen gesehen nicht minder wichtig für die Entfaltung des kapitalistischen Geistes, sie stellen vielmehr gerade die erste Stufe seiner Entwicklung dar. Dabei bleibt die Frage nach der Beseitigung der in der konkreten Wirtschaftsstruktur und Rechtsordnung liegenden Hemmnisse für die Entfesselung des Erwerbstriebes in der zweiten Linie. In erster Linie handelt es sich darum: in welcher Weise haben Staat und Kirche aktiv mitgewirkt an der Entfesselung des Erwerbstriebes, am Abbau einer vorkapitalistischen Wirtschaftsgesinnung und an der Neuformierung eines Wirtschafts-

---

„Kapitalismus" als Wirtschaftsstufe und Wirtschaftstyp allgemein betrachtet, sondern sich mit dem historischen Individuum „moderner Kapitalismus" befaßt und speziell mit dem „kapitalistischen Geist" als einem Wesenselement dieses Gebildes. Aber er interpretiert W.s Theorie völlig willkürlich, indem er ihr unterschiebt, sie wolle den „modernen Kapitalismus", dieses komplizierte soziale, ökonomische und geistige Gebilde, aus einer einzigen Ursache in Kausaltheorie erklären, nämlich aus dem Calvinismus. Daher dann der Vorwurf des „Kausalmonismus" gegen W. und die merkwürdige Feststellung, W. habe eine nahezu gespensterhafte Furcht vor dem Vorwurf des historischen Materialismus besessen, daher seine Anrufung Calvins und seiner wirtschaftsethischen Anschauungen als reaktionär als Gegenbeweis gegen W., der doch von vornherein von den unbeabsichtigten Nebenwirkungen ausgeht. Kr. hat dann vor allem W.s Blickrichtung auf die Faktoren, die eine Rationalität und Methodisierung der Lebensführung bedingen, dahin mißverstanden, als ob W. überhaupt Religion und religiös bestimmtes Handeln als essentiell und in sich rein Zweckrationales angesehen habe. W. wollte nie etwas über das Wesen der Religionen aussagen, das er als irrational und damit rationaler Erkenntnis unzugänglich ansah, ihn interessierten die für das Wirtschaften relevanten Effekte der Religionen, insofern sie als — in sich irrationale — Ursachen rationale Wirkungen hervorbringen. Deshalb ist die Frage, ob W. das Mittelalter und Calvin anthropozentrisch statt theozentrisch interpretiert habe, völlig gleichgültig für die Richtigkeit seiner Theorie. Das Entscheidende an der „innerweltlichen Askese" als Begriff ist, daß sie vom rationalen Effekt her formuliert ist. Kr. verfällt aus einer einseitigen Interpretation W.s, als ob er nur die ideellen Faktoren sehen wolle, ins Gegenteil, indem er allein die „Realfaktoren" als das Entscheidende ansehen will. Was dann Kr. in sehr materialgesättigten Kapiteln zur Soziologie des englischen Puritanismus und zur Soziologie der Antimonopolbewegung beibringt, ist außerordentlich aufschlußreich und zeigt gerade, von wie ungemeiner Bedeutung der Puritanismus für die Entwicklung eines bürgerlichen, kapitalistischen Wirtschaftsethos gewesen ist.

ethos?[1]) All diese Wirkungsweisen und Wirkungsmöglichkeiten zeichnen sich am schärfsten ab in Situationen der Finanznot von Kirche und Staat. Und Finanznot ist eigentlich der Dauerzustand gerade in einer Epoche des entscheidenden Vorstoßens der neuen Wirtschaftskräfte. Beide gesellschaftlichen Mächte drängt dies in eine enges Bündnis mit den Vertretern der neuen Wirtschaftsgesinnung, die im Werden ist. Dabei soll außer Betracht bleiben, inwiefern Kirche wie Staat in der eigenen Wirtschaftspraxis das mittelalterliche, vorkapitalistische Wirtschaftsethos verletzt haben. Denn daß die Wirkung dieser Praxis den Abbau der mittelalterlichen Wirtschaftsethik bedeutete, liegt auf der Hand.[2]) Das Problem besteht vielmehr darin, zu zeigen, warum sie gerade so sich auswirkte, d. h. in der Erfassung dieser spezifischen Wirkungsform und in der Bedeutung für die Entfesselung des Erwerbstriebes und die Umformung des Wirtschaftsethos.

II. URSPRUNG UND ART VON STAATLICHER UND KIRCHLICHER FINANZNOT.

Kirche und Staat, noch auf der Höhe des Mittelalters in den grundlegenden Organisationskreisen und -formen völlig gegenseitig verwachsen, differenzieren sich immer stärker, scheiden sich und wachsen jeder in seine Eigensphäre unter Ausbildung eines ganz spezifischen Macht- und Verwaltungsapparates. Und je mehr dieser Verselbständigungsprozeß fortschritt, um so schärfere Konkurrenten wurden sie, nicht allein in der Behauptung einer völlig autonomen omnipotenten Machtsphäre, sondern auch um das ökonomische Substrat ihrer Macht: die Steuerkraft innerhalb ihrer Herrschaftsverbände. Das Papsttum als Spitze der Hierarchie wird abgedrängt von der ökonomischen Basis der Ver-

[1]) Es ist hier grundsätzlich unterschieden zwischen „Wirtschaftsethos" als dem Inbegriff von gewohnheitsmäßigen Normen, Wertvorstellungen und durchschnittlichen Motiven, die die konkrete Wirtschaftspraxis beherrschen, und zwischen „Wirtschaftsethik" als ethischer Theorie, als einem Denken vom Seinsollenden. Beide stehen natürlich im Verhältnis gegenseitiger Rückwirkung, in einem Lebenszusammenhang des sich Annäherns und des sich Entfernens.

[2]) Zur Tatsache dieser Wirkung vgl. — in Fortführung Striederscher Gedanken — Bauer, Kirche und Staat als treibende Kräfte im Abbau der mittelalterlichen Wirtschaftsethik im „Hochland" 1925/26, Bd. I. Hier dagegen geht es um das Wie und Warum dieser Wirkung.

fügung über die Steuerkraft der universalen Kirche, es muß sich seit dem Ende des großen Schismas einen Kirchenstaat als notwendige Grundlage schaffen. Damit wird es aber in die inneritalienischen und mittelmeerischen Machtkämpfe verwickelt, in das volle 15. und einen Großteil des 16. Jahrh. erfüllende Kämpfe und Kraftanstrengungen, die seinen Geldbedarf dauernd wachsen lassen. Neben diesem Geldbedarf außerordentlicher Art wächst mit der Zentralisierung innerhalb der Gesamtkirche und der Ausbildung eines großen zentralen kirchlichen Verwaltungsapparates auch der reguläre Geldbedarf dauernd, noch akzentuiert als Rückwirkung einer Macht- und Prunkentfaltung des Renaissancepapsttums. So entsteht eine Dauerinkongruenz zwischen Geldbedarf und faktischen Einnahmen aus Kirchenstaat und universaler Kirche, die Pontifikate sind erfüllt von Finanznöten.[1])

Die Eigenentwicklung des Staates aber in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters konkretisiert sich als die Ausbildung des europäischen Staatensystems in dauerndem Kämpfen und Ringen, um zu Ende des 15. Jahrh. sich zu übersteigern in den großen Kampf um die Vorherrschaft in Europa, zunächst konzentriert im Kampf um die Herrschaft in Italien. Und auch die Staatengesellschaft ist in wachsender innerer Umformung begriffen, in einer dauernden Ausdehnung des staatlichen Machtapparates und staatlicher Geltungsansprüche innerhalb aller Sphären gesellschaftlichen Lebens und gesellschaftlicher Gestaltung. In diesem neuen Staat aber decken sich Leistungsfähigkeit und Systematik des staatlichen Finanzapparates keineswegs mit der entsprechenden Entfaltung des sonstigen staatlichen Macht- und Verwaltungsapparates. Hier ist die Geldnot — außer den großen Aufgaben, die die politischen und kriegerischen Verwicklungen stellen — eine absolut strukturell bedingte. Noch sind Finanzapparat und sozialökonomischer und politischer Strukturwandel nicht angeglichen.[2])

---

[1]) Zum Strukturwandel im Bedarf und vor allem in der Bedarfsaufbringung der Papstfinanz und über die bewegenden Kräfte vgl. Bauer, Epochen der Papstfinanz in HZ 138, S. 457ff.

[2]) Der Bedarf des aufwachsenden modernen Staates ist bedingt durch die ökonomische Dynamik, die Bedarfsdeckung noch völlig gebunden an die traditionale politische und soziale Struktur. Aus dieser Inkongruenz erwächst ein ständiger und wesentlicher Kreditbedarf. „Finanznot" ist für den entstehenden modernen Staat geradezu das Normale. Die Einzel-

III. DIE STRUKTUR DER FRÜHKAPITALISTISCHEN WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT.

Das dauernde Geldbedürfnis, der dauernd vorhandene Kreditbedarf bringen Staat wie Kirche in enge Beziehung zu den führenden Mächten frühkapitalistischer Wirtschaft. Denn nur diese vermögen in dauernd steigender Kapitalbildung und Vermögenssteigerung die immer wachsenden Kreditansprüche zu befriedigen. Es ist nun hier zu untersuchen, inwiefern diese enge Verbindung staatlicher und kirchlicher Finanzinteressen mit den Interessen des frühkapitalistischen Unternehmers die Entfesselung des kapitalistischen Erwerbstriebes gefördert hat und wie diese Wirkung zustande kam. Als Vorfrage ist dabei zu beantworten, welche Stellung der frühkapitalistische Unternehmer innerhalb der zeitgenössischen Wirtschaft und Gesellschaft einnimmt, d. h. wie wir uns die Gesamtstruktur frühkapitalistischer Wirtschaft und Gesellschaft vorzustellen haben. „Frühkapitalismus" ist kein historisches Individuum wie z. B. der „Absolutismus". Er bezeichnet vielmehr eine sozialökonomische Entwicklungsstufe von bestimmter Struktureigenart, ohne daß er einer chronologisch festgelegten Entwicklungsepoche zuzuordnen und territorial zu begrenzen wäre.[1]) Der Gesamtrahmen für den Frühkapitalismus ist eine Wirtschaft, deren Bedarfsdeckung in hohem Grade traditional organisiert ist als stark genossenschaftliches Wirtschaften. Die

begründung dafür gegeben in Bauer, Mittelalterliche Staatsfinanz und internationale Hochfinanz, Hist. Jb. 50, S. 19ff.

[1]) Das Charakteristische für den Frühkapitalismus sind immer die starken „Niveauunterschiede" innerhalb der Wirtschaft eines gewissen Gebietes, das eine Wirtschaftseinheit darstellt. Die Entwicklung verläuft dann im Aufstieg zu immer größeren Wirtschaftseinheiten. Für die Bewertung der Stufen innerhalb des Frühkapitalismus kommt es darauf an, in welcher Relation der traditional gebundene und der bereits kapitalistisch organisierte Teil der Wirtschaft stehen und inwieweit die kapitalistische Organisation umformend auf den Sozialkörper gewirkt hat. Bislang ging die Neigung dahin, den Frühkapitalismus einer bestimmten zeitlichen Epoche zuzuteilen (so bei Sombart wesentlich dem 18. und dem beginnenden 19. Jahrhundert) und ihn dann als gesamteuropäische Wirtschaftsepoche zu betrachten. Demgegenüber ist eine Herausstellung der einzelnen wirtschaftlichen Entwicklungsgebiete notwendig; in diesen Gebieten vollzieht sich der Übergang zur kapitalistischen Organisation in sehr verschiedenen Zeiten. Und ebensowenig ist eine territoriale Zuteilung möglich in dem Sinne, daß der Frühkapitalismus vorwiegend an bestimmte Landschaften gebunden sei.

Selbstverantwortlichkeit des produzierenden Wirtschaftssubjektes erstreckt sich wesentlich auf die Qualität der von ihm produzierten Güter.[1]) Es fehlt noch eine gleichmäßig intensive und homogene Marktverflechtung, es existiert ein Vielerlei lokaler Mächte und unverbundener Gruppenmärkte, die Produktionsbedingungen sind äußerst scharf differenziert. Binnenmarkt des eigenen Wirtschaftskreises und Fernmarkt sind noch scharf geschieden, ihre Wechselwirkung aufeinander ist nur sehr bedingt. Noch sind grundlegende wirtschaftliche Funktionen innerhalb des Handels wie innerhalb der Produktion territorial oder sozial aufgeteilt.[2]) In

[1]) Die Traditionalität des Wirtschaftens ist für Gewerbe und Handel gegeben in der primären Ausrichtung der Produktion auf ganz konkrete Märkte, deren Bedarf in der unmittelbaren Umwelt des Produzenten gegeben und stark herkommensmäßig bestimmt bleibt, insofern er vor allem ständisch typisiert ist (vgl. Kleiderordnungen u. dgl.). Für die Landwirtschaft bedingt die überwiegend grundherrschaftliche Organisation zumindest für einen beträchtlichen Teil der Produktion eine traditionale Festlegung der Produktionsordnung, denn die aus einer ursprünglichen Wirtschaftsordnung — der Grundherr übt in der schöpferischen Periode der Grundherrschaft durch entsprechende Verteilung seines Besitzes in verschiedenen landwirtschaftlichen Produktionsgebieten, durch entsprechende Produktionsanordnungen eine regelrechte „Unternehmerfunktion" — zu einer den bäuerlichen Eigenwirtschaften übergelagerten Rechtsordnung und damit Eingriffswirtschaft gewordene Grundherrschaft bindet — nach Ausweis der Urbare — durch die Festlegung der Abgaben in Naturalien, die in Vieh, Getreidearten u. dgl. genau fixiert sind, die Produktion stark an das Herkommen.

Das genossenschaftliche Moment liegt im Bereich von Gewerbe und Handel in der überwiegenden Zwangsorganisation der Wirtschafter in Zunft und Gilde. Die Eigenverantwortlichkeit des in der Gilde organisierten Wirtschafters bleibt zwar als Prinzip bestehen. Innerhalb der Gilde ist Konkurrenz möglich, aber sie ist durch Reglementierung über Betriebsgröße u. dgl. stark abgemildert, die Zunft übernimmt oft kollektiv „Unternehmer"-funktionen in Form der Rohstoffbeschaffung und vor allem ist ein bestimmter Markt garantiert, so daß dem einzelnen Produzenten in der Hauptsache für seine Produktion nur das Risiko bleibt, ob sie die von seiner Kollektivorganisation, der Zunft, vorgeschriebene Qualität hat und im negativen Fall vom Markte ferngehalten wird. Eine genossenschaftliche Bindung im Bereich der agrarischen Produktion liegt vor in der Tatsache ausgebildeten Kollektiveigentums und kollektiver Nutzungsrechte der bäuerlichen Kommunen; in derselben Richtung vermag auch ausgebildeter Streubesitz der einzelnen Wirtschafter zu wirken.

[2]) So ist z. B. das große Textilgewerbe wesentlich auf Flandern und einzelne italienische Zentren territorial beschränkt. Man sieht in der Vermittlerstellung der Italiener, d. h. vor allem der Venezianer und Genuesen, im Orienthandel, die sich monopolmäßig zwischen den europäischen Verbraucher von Orientwaren und die Orientmärkte einschieben, im Grund etwas ganz

diesem Rahmen befinden sich nun einzelne Zentren rational-expansiven Wirtschaftens, die bald örtlich und territorial begrenzte Gebiete als überwiegend kapitalistisch organisierte Wirtschaftskörper darstellen, bald interlokal einzelne Wirtschaftszweige (auf dem Gebiet der Produktion vor allem solche mit schwierigen technologischen Bedingungen, wie z. B. der Bergbau) in Arbeitsverfassung und Produktionsformen umgestalten. Die Gewinn- und Ausdehnungschance der kapitalistischen Betriebe in den kapitalistischen Zentren und Landschaften beruht zu einem hohen Grade auf der Spannung zwischen traditionaler Wirtschaft der Umgebung, die von traditionalen Wertvorstellungen über Güter und Dienstleistungen und Bedürfnisse beherrscht ist, und zwischen rationaler, durchaus marktorientierter Wirtschaft. Fernhandel und dann Handel überhaupt sind die früheste und entscheidende Domäne des rationalen Wirtschaftens gewesen. Der Frühkapitalismus ist noch in erster Linie Handelskapitalismus, von dort aus gewinnt er langsam die Leitung von Exportgewerben für den Fernhandel, gestaltet langsam die Arbeitsverfassung des Gewerbes um.[1]) Für die soziale Gliederung und die soziale Geltung ist im ganzen das Herkommen bestimmend. Die Stände, und innerhalb ihrer die genossenschaftlichen Bildungen, schaffen relativ abgeschlossene Sphären, innerhalb deren sich die gesellschaftliche Entwicklung abspielt, innerhalb deren allzu starke Schwankungen und Kontraste aufgefangen werden. Der einzelne Unternehmer, der ein großes Vermögen erwirbt, vermag wohl aufzusteigen, aber im ganzen ist die Vermögensbildung und die Einkommensgestaltung noch weit davon entfernt, für die soziale Geltung und besonders für die soziale Strukturumgestaltung im Breiten entscheidend zu

---

Natürliches und Reguläres. Bestimmte Gewerbe sind innerhalb der Städte ausschließlich bestimmten erblichen Gilden vorbehalten: z. B. der Gewandschnitt in vielen deutschen und besonders rheinischen Städten.

[1]) Dabei soll nicht übersehen werden, daß sich aus dem Gewerbe selbst heraus kapitalistische Organisationsformen bilden, besonders da, wo es sich sozusagen um alte „Stammesgewerbe" handelt, die über den lokalen Markt hinaus in ihrer Produktion orientiert sind, wo kompliziertere technologische Voraussetzungen vorhanden waren, so daß die Verarbeiter einer niederen Produktionsstufe in die Abhängigkeit von im Produktionsprozeß höher Stehenden kommen und dann also diese im Wege des Verlages zu „Unternehmern" werden. Aber im ganzen bleibt doch das überwiegende Motiv einer kapitalistischen Umbildung der Handel und speziell der Fernhandel.

wirken. Der frühkapitalistische Unternehmer mit seinem Erwerbsstreben und seinem Ausdehnungsdrang ist das vorwärtsdrängende Element: gegen die Begrenzung und Aufteilung in gesicherte Erwerbssphären setzt er den Willen zum Unbegrenzten, zum Erwerb und zum Gewinn, wo immer sie möglich sind. Auch die traditionale Wirtschaft kennt den Monopolgedanken.[1]) Aber er bedeutet in ihr Produktions- und Verkaufsmonopole für genau umschriebene Gebiete zur Sicherung des Nahrungsspielraums (der „auskömmlichen Nahrung") für den im genossenschaftlichen Verband der Zunft wirtschaftenden Einzelwirtschafter. Auch wo es sich um privatwirtschaftlich sich auswirkende grundherrliche Monopole in der Form der Banngerechtigkeiten handelt, steht zumindest die Idee der sozialen Verbundenheit als Herrschaftsverpflichtung im Hintergrund. Den kommunalen Verkaufsmonopolen liegt diese Idee des kollektiven Nutzens als Alimentierung der Kommunekasse ohnedies zugrunde. Durch die überwiegende genossenschaftliche Bindung ist der individuale Erwerbstrieb, der natürlich auch diesen Bildungen zugrunde liegt, sozusagen zwangsweise sozial ausgerichtet und damit temperiert. Für den frühkapitalistischen Unternehmer hat das Monopol einen völlig andern Sinn. Als privatkapitalistisches, individualistisches Monopol gibt es ihm eine Chance unbestrittenen Gewinnes innerhalb eines räumlich weit ausgedehnten Marktes, gibt ihm die Möglichkeit weiterer Expansion. Und innerhalb des Rahmens der ihn umgebenden Wirtschaft bedeutet das: Schmälerung des traditionalen Produktions- und Nahrungsspielraums. Was für viele ausreicht, kommt zur Verfügung eines Einzelnen. Die Expansion des frühkapitalistischen Händlers und Unternehmers bringt in die

[1]) Der Begriff „Monopol" hat die freie Konkurrenzwirtschaft zur logischen Voraussetzung. Infolgedessen sind von der Perspektive der korporativen und gebundenen Wirtschaft aus gesehen die Zunftmonopole keine Monopole. Der Begriff „Monopol" als etwas dem bisherigen, d. h. der organisierten und obrigkeitlich geregelten Wirtschaft Entgegengesetztes bildet sich erst gegenüber dem Vertreter der freien Konkurrenzwirtschaft, dem frühkapitalistischen Unternehmer, heraus, in dem Augenblick, wo er mit seinen Monopoltendenzen in die zünftisch gebundene „Monopol"wirtschaft einbricht. Das 18. Jahrhundert, d. h. die klassische Nationalökonomie (Adam Smith), kehrt dann sozusagen den Vorwurf um, indem sie nun vom Ideal der absolut freien Konkurrenzwirtschaft aus ihrem Vorgänger, d. h. der alten gebundenen, zünftischen Wirtschaft, Monopolismus vorwirft.

noch traditionale, stark stabile Wirtschaft ein Moment der Bewegung und der Unsicherheit. Vorher sind außerökonomische Phänomene wie Seuchen, Mißwachs und Kriege die Ursache wirtschaftlicher Instabilität, wirtschaftlicher Schwankungen und Verschiebungen in Besitz und Arbeitsraum. Mit dem Anwachsen kapitalistischer Betriebe, denen die Expansion notwendig inhäriert, kommt die Bewegung und die Instabilität aus der Wirtschaft selbst. Für das Schicksal des frühkapitalistischen Unternehmers, für die Entfaltung seines Erwerbstriebes aber wird es geradezu entscheidend, wie innerhalb einer Umwelt sozial bedingter Hemmungen die stabilsten und an sozialer Stabilität am höchsten interessierten Faktoren gesellschaftlicher Organisation, Kirche und Staat, sich ihm gegenüber verhalten.

IV. KIRCHE, STAAT UND WIRTSCHAFT. THEORIE UND PRAXIS.

Im Laufe der mittelalterlichen Entwicklung ändert sich das konkrete Verhältnis von Staat und Kirche zur Wirtschaft grundlegend. Der breite Raum, den im frühen Mittelalter und noch auf der Höhe des Mittelalters die kirchliche wie staatliche Eigenwirtschaft einnehmen, vermindert sich dauernd, es tritt eine Verschiebung nach der Seite kirchlicher und staatlicher Eingriffswirtschaft ein im Sinne einer Ausdehnung kirchlicher und staatlicher Abgabenwirtschaft zur Deckung des kollektiven Bedarfes für Staat und Kirche zur Erfüllung ihrer Kollektivfunktionen. Noch bleibt ein wichtiger Bezirk besonders staatlicher Eigenwirtschaft im Domanial- und Regalbesitz, aber die ständige unmittelbare Verflochtenheit und damit Gestaltungsmöglichkeit, die in der Qualität beider gesellschaftlicher Fundamentalorganisationen als Eigenwirtschafter lag, nimmt doch ab. Damit wächst auf der anderen Seite die Ausdehnung staatlicher Reglementierwirtschaft als Beeinflussung und Reglementierung des Wirtschaftens, als regelrechte Wirtschaftspolizei. Und hier begegnen sich Wirtschaft und Staat, insofern aus der korporativen Wirtschaft selbst die Tendenz nach kollektiver Regelung im Sinne einer von Kollektivorganen geübten Wirtschaftspolizei erwächst. So wird die „obrigkeitliche" Wirtschaftsreglementierung für Denken und Praxis das Sein und das Seinsollen. Man sieht in der obrigkeitlichen Regelung nicht

allein das Normale, sondern auch die Garantie der Stabilität und des Herkommens. Und der Staat seinerseits führt die Reglementierung durch als Mittel einer stabilen Gestaltung der Verhältnisse.[1]) In diese „Obrigkeits"-Vorstellung ist auch die Kirche einbegriffen. Zwar kann sie — außer im Kirchenstaat und in geistlichen Territorien — keine direkte Reglementierwirtschaft üben, aber sie steht als letzter Garant sozialethisch relevanter Prinzipien und von ihr formulierter Gebote und Verbote hinter den Gemeinschaftsinteressen und ihrer Verwirklichung durch staatlichen Eingriff und setzt in Exkommunikation und Interdikt gegen den Einzelnen und ganze Gruppen von Wirtschaftern den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Boykott als schärfste Waffe und damit entscheidenden Eingriff ein. Also neben dem tatsächlichen Eingriff der „Obrigkeit" in die Wirtschaft steht die Vorstellung der Pflicht des Eingreifens, vorab in Fällen und Zuständen, wo das normale Funktionieren der Wirtschaft gestört ist, wo in Krisen und Notzeiten Individual- und Gemeinschaftsinteressen härter zusammenstoßen als sonst, wo sie schwerer harmonisierbar sind. Staat und Kirche sollen von Rechts und Gottes wegen die Garanten sozialer Stabilität und Gerechtigkeit sein, sollen alle offenkundigen und massiven Verstöße gegen sie ahnden. Das bedeutet nun: gemessen an den wirtschaftsethischen Geboten der Kirche mögen in der faktischen Wirtschaftsführung Theorie und Praxis noch so sehr auseinanderfallen, sobald aber in diesem Auseinanderfallen breite Kreise von Interessenten verletzt und bedroht werden, bieten eben diese ethischen Gebote und Verbote eine Polarisationsmöglichkeit für die bedrohten Interessenten, im bedrohten Interesse der Gruppe aktualisiert sich die Vorstellung des Seinsollenden und konkretisiert sich gleichzeitig

[1]) Der Vorgang ist im einzelnen sehr verschieden. Z. T. dringen die Zünfte und Gilden selbst ins Stadtregiment ein und formen von sich aus die kommunale Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsregelung, z. T. überträgt die Kommune den Zunftorganen öffentlich-rechtliche und speziell gewerbepolizeiliche Funktionen, z. T. organisiert ein straffes kommunales Regiment von sich aus (eines der klarsten Beispiele bietet Venedig!) die gewerbliche Produktion. Zwischen kommunaler und territorialer Wirtschaftsregelung besteht durchaus kein Unterschied. Es erfolgt eine „obrigkeitliche" Regelung und Disziplinierung der Wirtschaft, ob es sich nun um Kommunen und damit ein begrenztes Stadtgebiet oder um Landesherren und damit ein größeres Staatsgebiet handelt.

als Ruf nach dem Eingreifen der „Obrigkeit". Kirche und Staat haben also im Denken dieser Gesellschaft in letzter Instanz mit ihren Zwangsmitteln das konkrete Wirtschaftsethos wie auch in Grenzfällen die Wirtschaftsethik zu sichern. Das Bewußtsein der Geltung dieser Normen ruht zu einem hohen Grad auf ihrer Erzwingbarkeit durch die „Obrigkeit". Dabei spielt gerade der Staat eine ungemein große Rolle: er schafft durch seine Praxis sozusagen selbst eine entsprechende Moral. Die Unterscheidung von „Justitia absoluta" und „Justitia legalis" ist eine Theologenfinesse, sie dringt nicht in das Moralbewußtsein der Massen. Für sie ist „justitia", was der Staat sanktioniert. Damit ist dem Staat eine große Möglichkeit für eine langsame Umgestaltung des konkreten Wirtschaftsethos gegeben, zum mindesten vermag er die Spannung zwischen der ethischen Doktrin der Moralisten und der Praxis der Wirtschaftsführung auszugleichen.[1])

Nun tritt aber ein Auseinanderfallen von Theorie und Praxis nicht allein bei den einzelnen Wirtschaftern ein, sondern eben bei den beiden mächtigsten Organisationen, deren Aufgabe die Wahrung der Kollektivinteressen ist. Denn beide stehen ja nicht in einer isolierten Sphäre außerhalb oder oberhalb, sondern mitten inne in Wirtschaft und Gesellschaft. Die gesellschaftlichen Schichtungen prägen sich in ihnen aus, ja mit der Verselbständigung beider Organisationen, mit dem Ausbau eines spezifischen Macht- und Verwaltungsapparates werden sie immer mehr selbst interessegebunden, in der allgemeinen Individualinteressensphäre erscheinen die kirchlichen und staatlichen Fiskalinteressen — also die Kollektivinteressen — nun auch als Individualinteressen. Neben dieses Individualinteresse der Herr-

[1]) Der durchaus ethisch fundierte „Obrigkeits"begriff scheint im wesentlichen das Resultat staatlicher und kirchlicher, besonders aber staatskirchenrechtlicher Praxis zu sein. Diese Praxis erscheint recht früh in den italienischen Stadtstaaten, im übrigen Europa gedeiht sie wohl am meisten im Gefolge des großen Schismas. Durch die Reformation erfährt die Obrigkeitsidee eine neue und entscheidende Fortbildung aus sozialethisch-theoretischen Motiven: im Calvinismus eine theokratische Ausprägung im Sinne einer methodischen Aktivierung, im Luthertum im Sinne einer weitgehenden obrigkeitlichen Regelung des gesamten „weltlichen" Lebens. Über die Stellung der Obrigkeitsidee innerhalb des Systems der von Melanchthon formulierten lutherischen Soziallehren vgl. W. Sohm, Die Soziallehren Melanchthons, in HZ 115, S. 64ff.

schaftsverbände, das sich als natürliche Konsequenz der Verselbständigung der Kollektivfunktionen in spezifischen Kollektivorganen ergibt, tritt noch der Einfluß bestimmter sozialer Gruppen und damit von Gruppeninteressen innerhalb von Staat und Kirche, die die entsprechenden gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Maßnahmen mitformen, und nicht zuletzt das Individualinteresse und der individualwirtschaftliche Gesichtspunkt, insofern beide durch Domanialbesitz und wirtschaftlich relevante und auswertbare Regal- und Fiskalrechte immer noch Eigenwirtschafter sind. Es erscheinen hier die sich steigernden Wechselwirkungen von wachsender Verselbständigung und vor allem Ausdehnung der Kollektivfunktionen und steigendem Bedarf und sich steigernder Fiskalität. Und die Folge ist klar: kirchliche wie staatliche Gemeinschaftspolitik als Reglementierung und Beeinflussung der Wirtschaft und als Gestaltung gesellschaftlicher Interessen werden weniger von Kollektiv- als von Fiskalinteressen gestaltet; die Chance, daß Kollektiv- und Fiskalinteressen konträr werden, wächst, Sein und Sollen fallen auch im Verbandshandeln von Kirche und Staat auseinander. Kompliziert wird diese Entwicklungstendenz auf eine Interessenkollission noch durch ein weiteres: erstens durch die fundamentale Tatsache der Interessenrivalität zwischen Kirche und Staat und zweitens die komplexe Qualität der kirchlichen und staatlichen Fiskalinteressen in sich. Staatliche und kirchliche Fiskalinteressen sind nicht in sich homogen; innerhalb der Kirche besteht ein Antagonismus von Fiskalinteressen der Zentrale und Interessen der einzelnen Verbände und Gruppen im hierarchischen Gesamtverband; und derselbe Antagonismus beherrscht auch die staatliche Interessensphäre als Gegensatz von Interessen von Dynast und Zentrale und Interessen von Kommunen und innerstaatlichen Verbänden mit Obrigkeitsqualität. Beide Male befinden sich Zentrale und innerstaatliche bzw. innerkirchliche Verbände mit Gruppen in disparater Interessenverflechtung mit der Wirtschaft. Das besagt soviel, daß mit der Differenzierung der Entwicklung die Interesseninkongruenz wächst, daß staatliche und kirchliche Maßnahmen zur Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft bereits das Resultat von Politik darstellen, d. h. daß die Instanzen, denen von Rechts wegen die Durchführung der Gemeinschaftsinteressen und der sie garantierenden

Gemeinschaftsmoral zusteht, in ihrer Aktion durch interne Interessengegensätze immer stärker paralysiert werden.

V. DIE AUSWIRKUNGEN DER FINANZNOT AUF DIE FUNKTION VON STAAT UND KIRCHE.

Der Ausgangspunkt für ein Aufzeigen der Auswirkungen ist die die Gemeinschafts- und Wirtschaftsmoral sanktionierende, garantierende und bildende Funktion von Staat und Kirche im Rahmen der frühkapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft. Diese Funktion gewinnt noch an Bedeutung durch die Tatsache eines weitgehenden Zusammenfallens von Durchschnittsproduzenteninteresse und Durchschnitts-Sozialmoral. Im Denken wie im Wirtschaften ist damit aber eine Fesselung und soziale Ausrichtung des Gewinnstrebens gegeben, eine Temperierung des Erwerbstriebs. Innerhalb der traditionalen und korporativen Wirtschaft mit ihrer Aufteilung der Produktion in Interessensphären mit gesichertem Markt wirkt in normalen Zeiten der Geldleiher relativ harmlos. Er ruiniert dann und wann eine Einzelexistenz durch Pfändung, aber er greift nicht als Konkurrent in die Sphäre der Produktion ein, er schmälert nicht der Korporation den Spielraum. Hier gewinnt das kirchliche Zinsverbot mit seiner Verfehmung des Zinsnehmens als Wucher im Durchschnittsbewußtsein keinen aktiven Raum, hier wird dem Durchschnittsempfinden das Auseinanderfallen von Sein und Sollen kaum voll bewußt. Und wenn hier Kirche und Staat aus Gründen der eigenen Kreditpolitik duldsam sind und selbst ihre eigenen Normen und Gesetze außer acht lassen, so bedeutet das noch keine schwerwiegende und breit sich auswirkende Zersetzung der herrschenden Wirtschaftsmoral. Das Kollektivempfinden hat gegen die Verletzung des Zinsverbotes in der Praxis immer nur in Zeiten wirtschaftlicher Depression und wirtschaftlicher Ausnahmezustände reagiert, wenn die Objekte der Bewucherung zu zahlreich wurden. Dann fehlt es allerdings nicht an elementaren Ausbrüchen, an denen sich Staat wie Kirche beteiligen, schon um ihres moralischen Ansehens willen. Der Begriff des „Wuchers" — für die sozialethische Theorie das Kernstück, insofern damit jede Verletzung der „Justitia" gebrandmarkt ist als Überschreitung traditionalstabilen und sozial ausgerichteten Handelns in der Richtung auf

rational-gewinnorientiertes — aktualisiert sich nur ausnahmsweise in Zeiten der Not. Solange nicht der Handelskapitalismus tief in die Wirtschaft eingedrungen ist, d. h. ins Gebiet der Produktion vordringt, die Arbeitsverfassung umgestaltet und mit seiner Spekulation in bisher absolut geschützte Gebiete der unmittelbar lebensnotwendigen wirtschaftlichen Verbrauchsgüter einbricht, fehlt dem Durchschnittsbewußtsein diese Erkenntnis. Je breiter und intensiver aber dieser Prozeß des Eindringens wird, je schärfer rationaler Erwerbsgeist aktiv wird, um so rascher erfolgt dann eine Reaktion des Kollektivbewußtseins. Nun aktualisiert sich der Begriff des Wuchers zu einem neuen konkreten sozialen Gehalt: der Händler, der Kapitalist, der in die traditionale Sphäre einbricht, der rücksichtslos seinen Betrieb und sein Geschäft ausdehnt und die nach Herkommen aufgeteilte Produktionsordnung stört, er, der Eindringling, wird sozial diffamiert als „Wucherer". Hier steht der rationale Erwerbstrieb gegen eine Interessenfront des Traditionalismus, die in sich nicht minder egoistisch ist, aber das bedrohte Einzelinteresse nun in der ethischen Kollektivvorstellung aktiviert und nun von Staat und Kirche als Hütern und Garanten der traditionalen Ordnung ein Eingreifen heischt. Hier liegt das Entscheidende für die weitere Entfesselung des Erwerbstriebs: wie werden sich die traditionalen Garanten einer traditionalen Kollektivmoral verhalten? Auf die Abschwächung der entsprechenden Aktivität von Kirche und Staat als Folge eines inneren Differenzierungs- und Interessenverlagerungsprozesses ist bereits hingewiesen worden. Nun stößt die Finanznot die Gesellschaftspolitik von Staat und Kirche, insoweit ihre Funktion die einer Garantie und Erzwingung einer traditionalen Kollektivmoral ist, in die entscheidende Krise. Staat wie Kirche finden nur bei der führenden Schicht des Frühkapitalismus die für ihre Bedürfnisse nötigen Mittel, können nur auf diese Weise ihre Fundamentalfunktionen erfüllen. Nur in einer engen Verbindung mit denen, die die alte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zersetzen und umformen, ist für die beiden großen Garanten sozialer Stabilität ein Funktionieren möglich, in diesen Notzeiten fallen Gemeinschafts- und Fiskalinteresse völlig auseinander. Staat und Kirche müssen dem kapitalistischen Unternehmer und Händler gegenüber, dem Vertreter eines rationalen Erwerbs-

triebes, nicht allein auf jede Aktion verzichten, sie müssen ihn auch aktiv schützen vor der Reaktion der traditionalen Kollektivmoral. Die Garanten der alten Gemeinschaftsethik, die bisher mit ihren Zwangsmitteln hinter dem Gemeinschaftsinteresse standen, versagen, Theorie und Praxis fallen damit endgültig und unrettbar auseinander. D. h. aber: die objektiven wie die subjektiven Hemmungen, die dem kapitalistischen Erwerbstrieb innerhalb seines wirtschaftlichen und sozialen Milieus entgegenstanden, fallen. Die objektiven Hemmungen lagen in der Konfliktsmöglichkeit zwischen kapitalistischem Individuum und den Kollektivorganen, in der Androhung von Strafen für eine Norm- und Gesetzesüberschreitung. Sie fällt weg, weil Staat und Kirche ihr strafendes Eingreifen suspendieren. Entscheidender für die Entfesselung aber wird der Wegfall der subjektiven Hemmungen, die in den Moralvorstellungen der Gemeinschaft liegen. Wenn die Betätigung eines rücksichtslosen rationalen Gewinnstrebens von der „Obrigkeit" geschützt wird, verliert sie ihren Charakter der sozialen Diffamierung, mit dem Wegfall einer kollektiven Exekutive für das traditionale Wirtschaftsethos verliert es, bereits bedroht durch eine tiefe Spannung zwischen Theorie und Praxis, immer mehr seine Geltung, die „Obrigkeit" selbst bildet mit aktiv eine neue Gemeinschaftsmoral aus, in der Platz ist für den entfesselten individuellen Erwerbstrieb. Und neben diese negative Wirkung, die in der Beseitigung der objektiven und subjektiven Hemmungen liegt, tritt eine positive: sie reinigt nicht nur das Gewissen, sondern sie tritt als Versucher an den Kapitalisten heran, sie lockt mit Monopolangeboten, mit Gewinnchancen, sie schafft andauernd neue Erwerbsmöglichkeiten.

ZUR CHARAKTERISTIK DER GESETZGEBENDEN KOMMISSION KATHARINAS II. VON RUSSLAND.

VON GEORG SACKE.

Nach dem Manifest Katharinas vom 14. Dezember (a. St.) 1766 sollte in Rußland eine repräsentative Körperschaft eingesetzt werden, die die wichtige Aufgabe der Ausarbeitung des Entwurfs eines neuen Gesetzbuches zu erfüllen hatte. Es ist „die Kommission zur Verfertigung des Entwurfes eines neuen Gesetzbuches", wie sie in der umständlichen offiziellen Bezeichnung genannt wurde.

Diese neue Institution fesselt schon lange die Aufmerksamkeit der Historiker, die das vorhandene Quellenmaterial eingehend untersucht haben. Dank den zahlreichen Spezialuntersuchungen, die der Erforschung der Kommission gewidmet sind, erscheint sie jetzt nicht als eine unter vielen anderen Institutionen Katharinas, sondern als ein Unternehmen, das mehr oder weniger in den Mittelpunkt der Innenpolitik der Kaiserin zu stellen ist. Jedoch darf die Erforschung der Kommission bei weitem noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden. Ein gewisser Stillstand, der zweifellos darin eingetreten ist, bürgt noch keinesfalls dafür, daß über diese Institution Katharinas bereits das letzte Wort gesagt ist. Es scheint vielmehr, daß dieser Stillstand nicht allein durch die gegenwärtige Lage der russischen historischen Forschung zu erklären ist, sondern vor allen Dingen durch eine bisher herrschende einseitige Auffassung der ersten Jahre der Regierung Katharinas überhaupt und ihrer Kommission im besonderen bedingt ist. Man ist jetzt an einem Punkt angelangt, von dem aus man zwar noch etliche Detailforschungen anstellen kann, ohne jedoch etwas Wesentliches zu der üblichen Auffassung der Kommission beizutragen. Man muß also entweder darauf verzichten, aus dem umfangreichen, durch die Kommission hinterlassenen Material etwas Neues herauszuholen, oder aber man versucht den ganzen Fragenkomplex von

einem anderen Standpunkt aus zu betrachten. Eine neue Fragestellung, die hier versucht werden soll, scheint nun durchaus berechtigt zu sein. In einer späteren Arbeit glaube ich nachweisen zu können, daß dasselbe bisher so fleißig durchgearbeitete Quellenmaterial eben aus der bisherigen einseitigen Fragestellung heraus noch bei weitem nicht erschöpft ist und daß deshalb eine nochmalige Untersuchung desselben durchaus lohnend ist. Man wird sich dabei jener Auffassung der Kommission anschließen müssen, die in den in der historischen Literatur so arg vernachlässigten englischen und französischen Gesandtschaftsberichten ausgesprochen wird. In der bisherigen Forschung hat man sich nämlich unter dem Einfluß des russischen amtlichen Quellenmaterials mit Vorliebe mit den repräsentativen Elementen der Kommission beschäftigt und ihre Leistung vor allen Dingen als ein Werk der Volksbeauftragten angesehen und gewertet. Niemals wurde aber in der historischen Literatur die Kommission trotz der direkten Hinweise der Zeitgenossen als ein Werk der Kaiserin betrachtet, die mit der Schaffung dieser Institution neben der Ausarbeitung des neuen Gesetzbuches noch ihre ganz besonderen Zwecke verfolgt hat, die mit der Gesetzgebung gar nichts zu tun haben. Bis auf den heutigen Tag wird deshalb die Kommission so betrachtet, wie die Kaiserin sie betrachtet wissen wollte und wie dies zunächst dank der durch Katharina durchgeführten Kontrolle des überlieferten Quellenmaterials nicht anders sein konnte. Deshalb kommt es jetzt darauf an, die Kommission nicht vom Standpunkt der Interessen und Fähigkeiten der Volksvertreter, sondern vom Standpunkt der Interessen der Kaiserin aus zu untersuchen. Ihre eigenen Interessen ließ nämlich Katharina, wie noch zu zeigen sein wird, durchaus nicht vor denen des Volkes zurücktreten.

Die bisherige Auffassung der Kommission als einer repräsentativen Institution, die nur zum Zweck der Ausarbeitung eines neuen, den liberalen Grundsätzen der aufklärerischen Philosophie entsprechenden Gesetzbuches berufen wurde, steht, wie gesagt, im Zusammenhang mit der allgemeinen Auffassung der ersten Jahre der Regierungstätigkeit Katharinas. Diese Zeit wird gewöhnlich als eine Zeit des „Liberalismus“ oder der „liberalen Anfänge“ Katharinas aufgefaßt, wobei die Berufung der Kommission nicht selten als ein Höhepunkt dieses Liberalismus hingestellt wird.

Nun ist man aber kaum berechtigt, von einer Periode des „Liberalismus" bei Katharina zu sprechen. Zweifellos gibt es eine Reihe von Äußerungen Katharinas, die für die Annahme einer solchen Periode der Regierungstätigkeit der Kaiserin sprechen. So entwirft sie z. B. Projekte zur Befreiung der Leibeigenen, sie proklamiert die Idee der religiösen Toleranz, sie unternimmt die Ausarbeitung eines neuen Gesetzbuches, in dem die milden Grundsätze der neuesten Strafrechtslehren von Montesquieu und Beccaria verwirklicht werden sollen. Die Glückseligkeit des Volkes erklärt sie als letztes Ziel ihrer Bestrebungen und beruft schließlich sogar Vertreter der Bevölkerung zur Mitwirkung an dem neuen Werk der Gesetzgebung. In ihren Briefen, Denkschriften und Memoiren bemüht sich außerdem Katharina, diesen „Liberalismus" noch hervorzuheben, und die Auffassung von der liberalen Periode in Katharinas Regierung ist auch zum Allgemeingut der historischen Literatur geworden.

Dank dieser Beurteilung der Regierungstätigkeit Katharinas ist man deshalb trotz der Veröffentlichung einer Fülle neuen Quellenmaterials in bezug auf die Auffassung der Kommission und der mit ihr verbundenen Pläne Katharinas im Laufe von über 150 Jahren nicht wesentlich weiter gekommen. Dies ist zum Teil auch dadurch zu erklären, daß seit den Arbeiten von Sergeevič (1878)[1]), Brückner (1883)[2]) und Latkin (1887)[3]) keine zusammenfassende Darstellung der Kommission unternommen wurde, die auch die zahlreichen Spezialuntersuchungen zur Geschichte anderer Institutionen Katharinas hätte verwerten können. Nun ist aber die von den genannten Historikern ausführlich dargelegte und im großen Ganzen bis auf den heutigen Tag vertretene Auffassung der Kommission nicht mehr zu rechtfertigen. Die Spezialuntersuchungen von Gradovskij, Grigor'ev, Kizevetter, Veretennikov und anderen haben nämlich gezeigt, daß in allen Institutionen und Gesetzen Katharinas sowohl vor als auch nach der Berufung der Kommission immer wieder derselbe charakteristische Zug deut-

[1]) Sergeevič. Otkuda neudači ekaterininskoj zakonodatel'noj Kommissii. (Woher die Mißerfolge der gesetzgebenden Kommission Katharinas II.) Vestnik Evropy. Jg. 1878, I.

[2]) Brückner, A., Katharina die Zweite. Berlin 1883.

[3]) Latkin, Zakonodatel'nyja kommissii v Rossii v XVIII stoletii. (Die gesetzgebenden Kommissionen in Rußland im 18. Jahrh.) Petersburg 1887.

lich zum Ausdruck kommt: Erhaltung und Befestigung der Selbstherrschaft und radikale Ausrottung aller Äußerungen einer freiheitlichen Gesinnung, ganz besonders wenn sie aus den Kreisen der Bauernschaft stammen.

In seiner letzten Charakteristik der ersten Jahre der Regierung Katharinas hat deshalb Kizevetter, einer der besten Kenner der russischen Geschichte des 18. Jahrhunderts, auch darauf hingewiesen, daß die vielgerühmten liberalen Ideen Katharinas in ihrer Gesetzgebung nicht zum Ausdruck gekommen sind und daß von einer „liberalen Periode" ihrer Regierung eigentlich nicht die Rede sein kann.[1]) Mit Rücksicht auf eine solche Beurteilung der Regierung Katharinas muß man natürlich auch der herrschenden Auffassung der Kommission Katharinas von vornherein kritisch gegenüberstehen. Es erscheint nämlich als ein eigentümliches Versagen des Prinzips der historischen Kontinuität, wenn im Jahre 1767 eine liberale Institution geschaffen wird, die mit den Regierungsgrundsätzen und -maßnahmen weder der Vor- noch der Nachzeit in Einklang zu bringen ist. Auf die Frage nach dem Zweck der Berufung der gesetzgebenden Kommission geht Kizevetter selbst nicht ein. Es ist deshalb von großem Interesse, der Frage nachzugehen, welche Momente bei der Berufung der Kommission ausschlaggebend gewesen sind und aus welcher Gesinnung heraus diese merkwürdige Institution entstanden ist.

Was stellt die Kommission ihrem Wesen nach dar, und in welcher Beziehung steht sie zu den anderen Institutionen und überhaupt zu den Regierungsgrundsätzen der Kaiserin? Im Rahmen eines Aufsatzes ist es allerdings unmöglich, den ganzen Fragenkomplex auch nur annähernd zu erschöpfen. Im folgenden wird deshalb nur versucht, nachzuweisen, daß bei der Berufung und Ausgestaltung der Kommission ebensowenig von einer liberalen Gesinnung Katharinas die Rede sein kann wie auch bei allen anderen von ihr geschaffenen oder reformierten Institutionen. Es wird zu zeigen sein, daß die Schaffung einer repräsentativen Körperschaft mit den allgemeinen Grundsätzen der Politik Katharinas nicht zu vereinigen ist, und daß, wenn die Kommission trotz-

[1]) Kizevetter, Pervoe pjatiletie pravlenija Ekateriny II (Die ersten fünf Jahre der Regierung Katharinas II). Sbornik statej, posvyaščennych P. N. Miljukovu. Prag 1929.

dem berufen wurde, hier Ziele anzunehmen sind, die mit dem ihr offiziell aus scheinbar liberaler Gesinnung heraus zugedachten Werk der Gesetzgebung nichts zu tun haben und deren vermutlicher Charakter hier nur angedeutet werden kann.

I.

Der liberale Charakter der Kommission konnte nun auf zweifache Weise zum Ausdruck kommen. Es könnte einerseits sein, daß Katharina aus irgendeinem Grunde sich entschlossen hat, eine Volksvertretung als eine ständige Institution neben sich zu stellen und ihr bestimmte Funktionen, z. B. die der Gesetzgebung, zu überlassen. Als eine derartige Institution wurde auch die Kommission nicht selten von Zeitgenossen aufgefaßt.[1]) Andererseits wäre es möglich, daß Katharina ihre Kommission zwar nicht als eine ständige Institution gedacht hat, sie aber berief, um sie mit der Aufgabe der Ausarbeitung des neuen Gesetzbuches zu betrauen. Von einer Veräußerung irgendwelcher Hoheitsrechte könnte dabei keine Rede sein. Als ein Mittel, die Interessen und Wünsche der Bevölkerung kennen zu lernen und sie in dem neuen Gesetzbuch im weitgehenden Maße zu berücksichtigen, könnte jedoch auch diese Art der Kommission als ein bescheidener Ausdruck des Liberalismus der Kaiserin betrachtet werden.

Zunächst ist nun in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß die Kommission von vornherein nicht als ständige Institution eingesetzt wurde, sondern als eine Körperschaft, die jederzeit aufgelöst werden konnte. Insofern ist sie ihrem Wesen nach nicht etwas ganz Neues, was aus der russischen historischen Tradition heraus nicht erklärt werden kann. Man kennt vielmehr in Rußland eine Reihe von ähnlichen Kommissionen, die im 18. Jahrhundert zu demselben Zweck der Ausarbeitung eines neuen Gesetzbuches ins Leben gerufen sind.[2]) Diese repräsentativen Institutionen standen so wenig im Widerspruch zu der Verfassung des despotisch regierten Rußland, daß sie auch von Herrschern berufen wurden, bei denen man nicht die geringste Neigung zum

[1]) Sbornik Russkago Istoričeskago Obščestva (Magazin der Russischen Historischen Gesellschaft). Im folgenden als Sbornik zitiert. Petersburg 1867—1916. XII, 316.

[2]) Darüber ausführlich bei Latkin a. a. O.

Liberalismus feststellen kann. Mit einer dieser Kommissionen kam auch Katharina selbst in Berührung. Sie wurde am 28. Juli (a. St.) 1754 als ein rein bürokratischer Ausschuß gebildet.[1]) Am 1. März (a. St.) 1761, also noch unter der Kaiserin Elisabeth, beantragte aber dieser Ausschuß bei dem Senat die Heranziehung von Volksvertretern, wobei er sich ausdrücklich auf den „Zemskij Sobor" vom Jahre 1648/49, die altrussische Ständevertretung, berief.[2]) Nach dem Erlaß vom 29. September (a. St.) 1761 wurden nun die Volksvertreter auch tatsächlich berufen[3]), um allerdings sehr bald, am 13. Januar (a. St.) 1763, schon unter Katharina entlassen zu werden.[4]) Die Berufung und der Mißerfolg dieser und anderer Kommissionen war Katharina zweifellos bekannt und in ihrem Manifest vom 14. Dezember (a. St.) 1766 sollte das Scheitern der gesetzgebenden Arbeit aller früheren Kommissionen auf ausdrücklichen Wunsch der Kaiserin besonders hervorgehoben werden. Wenn nun das Unternehmen Katharinas nicht selten als erstes seiner Art bezeichnet wird, so ist dies vor allen Dingen durch die feierliche Aufmachung ihrer Kommission zu erklären, die die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen viel mehr fesselte als die bescheidenen Kommissionen der früheren Zeit.

Die staatsrechtliche Stellung der Kommission Katharinas ist auch zweifellos der der früheren Kommissionen nachgebildet. Die Tatsache ihrer Berufung spricht deshalb ebensowenig für die liberale Gesinnung Katharinas, wie man der Kommissionen aus den Jahren 1761 oder 1730 wegen von einem Liberalismus der Kaiserinnen Elisabeth oder Anna sprechen kann. Aus demselben Grunde ist ihre Berufung deshalb auch nicht auf den Einfluß der westeuropäischen Institutionen (englisches Parlament)[5]) oder Staatsrechtslehrer (Montesquieu)[6]) zurückzuführen. Es ist letzten

[1]) Latkin a. a. O., 82. [2]) Ebda. 93—94.

[3]) Polnoe Sobranie Zakonov Rossijskoj Imperii s 1649 goda. (Vollständige Sammlung russischer Gesetze seit dem Jahre 1649.) Petersburg 1830. XV, 11335. Im folgenden als PSZ zitiert.

[4]) PSZ, XVI, 11732.

[5]) Blum, Ein russischer Staatsmann. Des Grafen J. J. Sievers Denkwürdigkeiten. Leipzig-Heidelberg 1857. I, 259. Auch Sergeevič, a. a. O. I, 190.

[6]) Florovskij, K 150-letiju Manifesta 14 Dekabrja 1766 goda. (Zum 150jährigen Jubiläum des Manifests vom 14. Dezember 1766.) Žurnal ministerstva Justicii, Jg. 1916, Dezember, 265.

Endes nur dem Geschick Katharinas zuzuschreiben, wenn sie durch wenige harmlose Anordnungen verstanden hat, ihre den früheren Kommissionen in staatsrechtlicher Hinsicht doch durchaus ähnliche Institution in einer ganz anderen Beleuchtung erscheinen zu lassen.

Um nun den Sinn der Kommission Katharinas zu begreifen, darf man auf diese Gegenüberstellung mit den anderen ähnlichen Institutionen des 18. Jahrhunderts sich jedoch nicht beschränken. Man muß vielmehr festzustellen versuchen, wie Katharina innerlich zu einer repräsentativen Institution eingestellt war. Es gilt deshalb die Frage zu beantworten: welche Rolle spielt die Kommission in der politischen Theorie Katharinas? Vielleicht findet man hier einen Anhaltspunkt für die Annahme, daß die Kommission aus einer liberalen Gesinnung heraus entstanden ist.

Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß, wenn z. B. die Kaiserin Elisabeth ohne irgendwelche theoretische Überlegungen nur mit Rücksicht auf den alten Brauch sich für die Berufung einer Volksvertretung entschließt, die an Montesquieu geschulte Katharina sich über Zweckmäßigkeit oder Notwendigkeit einer repräsentativen Institution Rechenschaft geben wird. Eine mit solchem Aufwand an materiellen Mitteln und geistiger Energie geschaffene Institution muß doch irgendeinen theoretischen Unterbau seitens der so viel und so gern schreibenden Kaiserin bekommen haben. Eine solche ihrem offiziellen Titel nach speziell für die Kommission verfaßte politische Theorie ist auch in der Tat vorhanden. Es ist die ursprünglich in französischer Sprache geschriebene „Instruction pour la Commission chargée de dresser le projet d'un nouveau Code des Loix."[1]) Wie sieht nun die politische Theorie Katharinas aus, und welche Rolle spielt darin die Kommission als eine repräsentative gesetzgebende Körperschaft?

Die historische und politische Bedeutung dieser in theoretischer Hinsicht durchaus schülerhaften Schrift wurde bisher sehr unterschätzt. Sie wird gewöhnlich als ganz weltfremdes Werk bezeichnet,

[1]) Die einzige für wissenschaftliche Arbeiten geeignete Ausgabe von Čečulin: Pamjatniki russkago zakonodatel'stva 1649—1832 gg, izdavaemye Imperatorskoj Akademiej Nauk. (Denkmäler der russischen Gesetzgebung aus den Jahren 1649—1832, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften), Bd. II, Petersburg 1907.

nach dem die fortschrittlichen Ideen der westeuropäischen Denker gedankenlos der russischen Gesetzgebung zugrunde gelegt werden sollten. Gestützt wird diese Ansicht durch die Feststellung Čečulins, daß 15 Kapitel von der Instruktion auf Montesquieu zurückzuführen sind. Von 340 Paragraphen (mit Ausnahme der Kapitelüberschriften, die in der Instruktion als Paragraphen gezählt werden) stammen hier nach dem genannten Forscher nur 62 aus anderen Quellen.[1]) Es handelt sich dabei zum größten Teil um wörtliche Übernahme der einzelnen Sätze aus „De l'Esprit des Lois". Auch Katharina selbst hat zu dieser Unterschätzung ihres Werks beigetragen, indem sie einmal behauptet hat, von ihr persönlich stamme nur „l'arrangement des matières et par ci par là une ligne, un mot; si on rassemblait tout ce que j'y ai ajouté, je ne crois pas qu'il y eut au delà de deux ou trois feuilles."[2]) Jedoch besagt eine solche rein quantitative Feststellung noch sehr wenig. Durch entsprechendes „arrangement des matières" usw. kann man aus dem Werk Montesquieus eine beliebige politische Theorie konstruieren, die im engsten Zusammenhang mit Strömungen des eigenen Landes und der eigenen Zeit stehen kann. Genau so verhält es sich mit der Instruktion Katharinas. Dieses Werk der russischen Kaiserin ist in der Tat trotz der vielen Zitate aus Montesquieu als ein charakteristisches Produkt der russischen politischen Literatur der 60er Jahre des 18. Jahrhunderts anzusehen. Zwar gibt es hier einige vor allen Dingen strafrechtliche Grundsätze, die für ihre Zeit sehr fortschrittlich und human klangen. Jedoch hat Katharina selbst sie nicht ganz ernst genommen. In ihrer Regierungspraxis mußten die von ihr übernommenen Ideen der damaligen Strafrechtslehrer (Montesquieu, Beccaria) zurücktreten vor den harten Maßnahmen, zu denen sie zum Zweck der Erhaltung ihrer Selbstherrschaft immer wieder gegriffen hat. „Konnte sie doch die humanen Grundsätze des 18. Jahrhunderts predigen und gleichzeitig (!) die grausamsten Gesetze in bezug auf die leibeigenen Bauern herausgeben, die man sogar im 17. Jahrhundert nicht gekannt hat."[3]) Nicht umsonst war es den niederen Volksschich-

[1]) Ed. Čečulin, S. CXXX. [2]) Sbornik, XX, 236.

[3]) Bogoslovsky, Dvorjanskie nakazy v Ekatereninskuja Kommissiju 1767g. (Die Bittschriften des Adels in der gesetzgebenden Kommission Katharinas.) Russkoe Bogatstvo, Jg. 1897, VII, 140.

ten verboten, den Inhalt dieser Instruktion kennenzulernen. In einer Reihe von Erlassen wird nämlich immer wieder hervorgehoben, daß die Instruktion „niemandem, weder den niederen Beamten noch den Fremden, nicht nur nicht zum Abschreiben, sondern auch nicht zum Lesen gegeben werden darf."[1]) Zu groß war das Mißverhältnis zwischen diesen Grundsätzen und dem wirklichen Leben, das gerade auf strafrechtlichem Gebiet jeder Beschreibung spottete, als daß man hätte wagen können, die Lektüre der Instruktion auch den niederen Volksschichten zu gestatten. Die strafrechtlichen Fragen spielen aber nun in der Instruktion nur eine sekundäre Rolle, denn nicht dieser Fragen wegen hat Katharina ihre Instruktion verfaßt. Sie ist vor allen Dingen eine politische Schrift, und es sind vor allem politische Fragen, die sie mit den zeitgenössischen Strömungen aufs engste verbinden. Zuweilen treten hier sogar Spuren einer verkappten Polemik gegen N. Panin auf, der bekanntlich bei der Thronbesteigung Katharinas durch den „Kaiserlichen Rat" den Keim für eine zukünftige Einschränkung der Selbstherrschaft schaffen wollte und das Werk Katharinas deshalb sehr abfällig beurteilt hatte.[2])

Berücksichtigt man nun die absolutistische Tendenz, die nach den Ergebnissen der neueren Forschung in allen großen Gesetzen Katharinas sehr deutlich zum Ausdruck kommt, so ist es durchaus natürlich, daß dieselbe Tendenz auch in der Instruktion enthalten ist. In bezug auf staatsrechtliche Fragen findet man nämlich hier auch nicht die geringste Spur einer liberalen Gesinnung, die Katharina so oft zugeschrieben wird. Gleich am Anfang der Instruktion hebt sie die absolute Monarchie als die einzige für Rußland mögliche Staatsform hervor. „8. Les possessions de l'Empire de Russie occuppent sur le globe une étenduë de 32 dégrés en latitude & de 165 en longitude. 9. Le Monarque de Russie est Souverain. Il n'y a qu'un pouvoir unique, résidant en sa personne, qui puisse agir convenablement a l'étenduë d'un Empire aussi vaste. 10. Un grande Empire suppose une autorité souveraine dans la Personne qui gouverne. Il faut que promtitude des résolutions supplée à la distance des lieux où elles sont envoyées. 11. Tout autre gouvernement, non seulement seroit nui-

[1]) PSZ. XVIII, 12977, 13092, 13107.
[2]) Sbornik, XXVII, 175.

sible à la Russie, mais il entraîneroit même, à la fin, sa ruine. 12. Joignez à cela qu'il vaut mieux obéïr aux Loix sous un seul Maître, que de dépendre de plusieurs."[1]) In wenigen Worten bringt hier Katharina den wichtigsten Grundsatz ihres politischen Programms zum Ausdruck und setzt sich gleichzeitig mit der entgegengesetzten Auffassung Panins auseinander. (In dem letzten Satz ist nämlich zweifellos ein Ausfall gegen N. Panin und seine aristokratischen Pläne zu erblicken, wie überhaupt, was hier nur angedeutet werden kann, die Instruktion und Kommission letzten Endes gegen Panin gerichtet sind.) Von einer neben dem Souverän stehenden Volksvertretung ist hier bezeichnenderweise keine Rede. In der staatsrechtlichen Theorie Katharinas findet also eine repräsentative Körperschaft keinen Platz. Die Notwendigkeit der Berufung einer Volksvertretung geht aus ihr nicht hervor.

In ihrer Instruktion gibt Katharina eine eigentümliche Theorie der Monarchie, die trotz der vielen Zitate aus „De l'Esprit des Lois" von der Montesquieus wesentlich abweicht. Schon Taranovskij, dem man eine Reihe interessanter Arbeiten über die Instruktion Katharinas verdankt, hat darauf hingewiesen, daß es sich bei Montesquieu vor allen Dingen um die ständische Monarchie handelt, wo der Adel als Träger des „pouvoir intermédiaire . . . la nature du gouvernement monarchique" ausmacht.[2]) Der monarchische Staat der Instruktion Katharinas ist dagegen nach Taranovskij weder eine ständische Monarchie noch eine Despotie, wie diese von Montesquieu charakterisiert werden, sondern ein Beamtenstaat der deutschen Kameralisten. Weder der Geistlichkeit, noch dem Adel, geschweige denn einer ganzen Volksvertretung werden von Katharina irgendwelche politischen Rechte zugestanden. „Die Kaiserin Katharina", sagt Taranovskij[3]), „sieht in dem Adel nicht ein politisches Element der Monarchie, sondern nur „un titre d'honneur" (§ 361). Wenn nach Montesquieu die Stände eine Grenze der Macht des Herrschers bilden, so verspricht dagegen Katharina „solche staatliche Institutionen (d. h. Behörden

[1]) Ed. Čečulin, 3—4.

[2]) Taranovskij, Političeskaja doktrina Nakaza. (Die politische Theorie der Instruktion.) Sbornik statej po istorii prava, posvjaščennyj Vladimirskomu-Budanovu, Kiev 1904, 70.

[3]) Ebda. 72.

— ustanovlenija) rechtskräftig zu machen, nach denen die Regierung ... in voller Kraft und in zustehenden Grenzen ihren Lauf haben könnte."[1]) Sehr instruktiv ist in diesem Zusammenhang ein Beispiel der eigentümlichen Verwertung der Sätze aus „De l'Esprit des Lois", das von Taranovskij angeführt wird.[2]) Bei Montesquieu steht nämlich Folgendes: „Ces lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par ou coule la puissance".[3]) Es handelt sich dabei um den Adel, der als „pouvoir intermédiaire subordonné le plus naturel ..., wie bereits hervorgehoben, la nature du gouvernement monarchique" ausmacht. Dies geht aus den nächsten Sätzen desselben Kapitels des Buches von Montesquieu klar hervor. Bei Katharina fällt dagegen diese Stelle ganz anders aus. „Les lois fondamentales d'un Etat supposent nécessairement des canaux moyens" ..., schreibt sie mit einer fast wörtlichen Anlehnung an Montesquieu. Von dem Adel ist aber bei ihr keine Rede. Sie läßt ihren politischen Lehrmeister im Stich und fügt „par-ci par-là une ligne, un mot" hinzu: „c'est à dire des Tribunaux, par où se communique la puissance souveraine".[4]) Auf diese Weise wird die Theorie der Monarchie von Montesquieu vollständig umgearbeitet und dem politischen Programm Katharinas angepaßt. Den Adel sollte es zwar noch geben, aber bloß als eine besondere Auszeichnung, die keinerlei politische Rechte mit sich bringt. Statt der Stände setzt also Katharina hier die Bürokratie, jene „Tribunaux", die von Montesquieu als natürliche Feinde der ständischen Monarchie aufgefaßt werden.[5])

Welche Rolle sollte nun die Kommission als eine repräsentative Körperschaft in diesem bürokratischen Staat Katharinas spielen? Man steht hier vor einem merkwürdigen Widerspruch. Offiziell ist die Instruktion Katharinas, die diese Theorie des Beamtenstaates enthält, für die Kommission geschrieben. Jedoch ist diese Kommission mit der in der Instruktion entwickelten Theorie in keiner Weise in Übereinstimmung zu bringen. Ja, die Kommission wird in der Instruktion als eine selbständige Insti-

[1]) PSZ. XVIII, 12801. [2]) Taranovskij a. a. O. 81.
[3]) Montesquieu, De l'Esprit des Lois, Buch II, Kap. IV.
[4]) Ed. Čečulin, 5, § 20.
[5]) Montesquieu, Buch II, Kap. IV. Taranovskij a. a. O. 81.

tution kaum erwähnt. Erst ganz am Ende der Instruktion findet sie nur eine ganz beiläufige Berücksichtigung. So § 522: „Il ne reste à présent à la Commission qu'à comparer les parties de chaque Loi avec les Principes établies dans cette Instruction." Ferner § 525, wo die allmonatliche Lektüre der Instruktion in der Kommission und allen ihren Ausschüssen verlangt wird, und schließlich § 526: „Cependant comme il ne sort rien de parfait de la main des hommes & qu'il pourroit arriver que lors du travail, on trouvât que sur telle ou telle matière, il n'y eut point encore de règle préscrite dans cette Instruction, en ce cas, Nous permettons à la Commission de Nous faire de represéntations la dessus & de Nous demander d'y suppléer."[1]) Kein Wort aber von der staatsrechtlichen Stellung der Kommission oder überhaupt von einer theoretischen Begründung ihrer Berufung.

Von den drei Paragraphen der Instruktion, in denen die Kommission erwähnt wird, ist es übrigens allein der § 525, dessen Bestimmung von gewisser Bedeutung für die Kommission war. Die Instruktion wurde tatsächlich am Anfang jedes Monats sowohl in der Kommission als auch in den bald darauf gebildeten Ausschüssen regelmäßig vorgelesen. Die zwei anderen wurden dagegen durch die Bestimmungen der „Ordnung, nach welcher die zu Verfertigung des Entwurfs zu einem neuen Gesetzbuche verordnete Commission verfahren soll"[2]), aufgehoben. Mit der Vergleichung der neuen Gesetze mit den Bestimmungen der Instruktion wurde nämlich der sogenannte Direktionsausschuß betraut[3]), der seinem Wesen nach ein Ausschuß der von Katharina ernannten Beamten ist. Die letzte Bestimmung im § 526 ist ebenfalls nur auf dem Papier geblieben. Jede Initiative gehört nämlich nach derselben „Ordnung"[4]) allein dem Vorsitzenden der Kommission und dem Generalprokureur, die von Katharina ernannte und von ihr abhängige Leiter der Kommission waren.

Die Kommission ist also in der Instruktion nicht als wesentlicher Bestandteil der russischen Staatsverfassung gedacht, und sie ist deshalb vom Standpunkt der Regierungstheorie Katharinas nicht als Ausdruck einer liberalen Gesinnung anzusehen. Nun

[1]) Ebda. 142—43.
[2]) PSZ. XVIII, 12848. Offizielle deutsche Übersetzung. Moskau 1767.
[3]) Ebda. § VII. [4]) Ebda. § XIII.

ist aber noch zu bedenken, daß die Kommission nur wegen der engeren Aufgabe der Ausarbeitung eines neuen Gesetzbuches berufen wurde. Die liberale Gesinnung Katharinas könnte also, wenn nicht in ihrer politischen Theorie, so doch in ihrer Theorie der Gesetzgebung zum Ausdruck kommen. Bei peinlichster Wahrung des Prinzips des Absolutismus und der Unveräußerlichkeit der gesetzgebenden Rechte des Monarchen könnte doch in der Instruktion die Notwendigkeit der Heranziehung von Vertretern der Bevölkerung zur Mitarbeit an der Gesetzgebung hervorgehoben oder auch nur erwähnt werden. Sogar eine solche nur ad hoc berufene Volksvertretung könnte zweifellos als ein Ausdruck der liberalen Gesinnung der Kaiserin angesehen werden. In der Instruktion gibt es auch solche Kapitel, wie „Des Loix en général[1]) (VI), Des Loix en particulier (VII)[2]), De la composition et du Stile des Loix (XIX)[3]) usw., in denen die Frage der Mitwirkung der Volksvertreter an der Gesetzgebung behandelt werden könnte. Überraschenderweise ist aber hier von der Kommission keine Rede. Auch für die engere Aufgabe der Ausarbeitung des neuen Gesetzbuches geht also aus der Instruktion die Notwendigkeit der Berufung einer Volksvertretung nicht hervor. Die einzige Quelle des Rechts ist nach Katharina der Herrscher, und von einer repräsentativen Institution, wenn auch nur als einer beratenden Körperschaft, ist hier überhaupt keine Rede. Es sind allein „volontés" des Herrschers, behauptet Katharina, „dont émanent & sont émanées les Loix".[4]) „Le souverain," fährt sie ferner fort, „est la source de tout pouvoir politique & civile".[5]) Sie strebt nach einem patriarchalischen Verhältnis zwischen Herrscher und Untertan, und das Gesetz soll dementsprechend „la raison simple" sein „d'un Père qui s'interesse pour le bien de ses enfants & de sa famille".[6]) Und als ein großes Kind durfte natürlich das Volk nicht zur Mitarbeit an der Gesetzgebung herangezogen werden.

In dem Manifest vom 14. (a. St.) Dezember 1766[7]), dem einzigen offiziellen Dokument, in dem der Zweck der Berufung der Kommission angegeben wird, hebt Katharina allerdings hervor, daß

[1]) Ed. Čečulin, 9.
[2]) Ebda. 14.
[3]) Ebda. 121.
[4]) Ed. Čečulin, 139, § 511.
[5]) Ebda. 5, § 19.
[6]) Ebda. 123, § 452.
[7]) PSZ. XVII, 12801, S. 1093.

die Abgeordneten berufen wurden, „damit Wir besser die Bedürfnisse und empfindlichen Mängel Unseres Volkes kennenlernen könnten, oder, wie es in einem französischen Entwurf desselben Manifestes steht: „Et comme nous souhaitons de savoir bien ou vrai l'état actuel de l'interieur des différentes parties de notre empire et qu'il n'est pas de la faculté de l'homme d'embrasser tout à la fois, encore moins de voir de la capitale l'état de chaque cercle, nous avons résolu . . . que chaque cercle envoye . . . ses députés . . ."[1]) Zu diesem Zweck sollte auch jeder Abgeordnete Instruktionen von seinen Wählern bekommen, die diese Bedürfnisse des Volks enthalten sollten. Scheint also die Kommission doch als eine Art beratende Körperschaft aufzufassen zu sein? Nicht im geringsten! Diese Instruktionen sowie die einzelnen Äußerungen der Abgeordneten spielen bei der gesetzgebenden Arbeit der Kommission so gut wie gar keine Rolle. Es wurde nämlich ein besonderer Ausschuß geschaffen, der Auszüge aus diesen Instruktionen machen und sie systematisch ordnen sollte. Scheinbar sollten sie bei der gesetzgebenden Arbeit der Kommission verwertet werden. In derselben Zeit aber, als man in diesem Ausschuß mit der Exzerpierung und Systematisierung der Forderungen der Wähler beschäftigt war, arbeiteten mehrere Ausschüsse ganz unabhängig von diesen Instruktionen und auch von den in der Kommission gleichzeitig geäußerten Meinungen der Abgeordneten an verschiedenen Gesetzentwürfen. Die Wünsche des Volkes konnten bei dieser Lage der Dinge unmöglich berücksichtigt werden, woran der Kaiserin offenbar gar nicht so viel lag, wie sie immer wieder glauben lassen wollte. Mit Rücksicht auf ihre politische Einstellung war sie weit davon entfernt, den Volksvertretern auch nur den geringsten Einfluß auf die Gesetzgebung zuzugestehen. Die Gesetzentwürfe wurden deshalb zum größten Teil nach ihren Richtlinien und unter ihrer ständigen Kontrolle ausgearbeitet. Die Berufung einer in ihrer gesetzgebenden Tätigkeit auf solche Weise gehemmten Volksvertretung steht eigentlich in keinem Widerspruch zu der politischen Theorie der Instruktion Katharinas. Es muß nur hervorgehoben werden, daß bei einer solchen Sachlage Wählerinstruktionen und sogar die Abgeordneten selbst für das Werk der Gesetzgebung durchaus überflüssig sind.

[1]) Ed. Čečulin, S. XXVI.

II.

Nun hat Katharina ihre Kommission doch berufen. Wie ist es nun zu erklären, daß die Kaiserin trotz ihrer offensichtlichen Ablehnung einer repräsentativen gesetzgebenden Körperschaft in ihrer politischen Theorie sich doch an die Vertreter des Volks gewandt hat? Man steht hier vor einem Widerspruch, von dessen Lösung sowohl das richtige Verständnis der Kommission als auch der ganzen Regierungstätigkeit Katharinas abhängt. Man könnte zwar meinen, daß es sich beim Übergehen des Problems der Volksvertretung in der Instruktion bloß um eine zufällige, nicht beabsichtigte Unterlassung handelt, aus der keinerlei weitgehende Schlüsse zu ziehen sind. Jedoch ist diese Vermutung nicht aufrechtzuerhalten. Man hat es hier zweifellos mit einer prinzipiell negativen Stellungnahme Katharinas zu einer repräsentativen Körperschaft, und zwar sowohl mit Rücksicht auf ihre staatsrechtlichen Ansichten als auch mit Rücksicht auf die rein technische Frage der Ausarbeitung des neuen Gesetzbuches, zu tun. Es scheint deshalb, daß die Instruktion und die Kommission Katharinas zwei ganz selbständige Gebilde sind, die ursprünglich miteinander gar nicht so verbunden waren, wie dies nach dem offiziellen Aktenmaterial dargestellt wird. Die Kommission Katharinas erscheint dann nicht als ein organisch aufgebautes Unternehmen, sondern als ein Gebilde, in dem zwei ganz heterogene Elemente — eine absolutistische Theorie und eine liberal anmutende Volksvertretung — verbunden sind. Diese Feststellung ist, wenn sie sich durch das vorhandene Quellenmaterial bestätigen läßt, von entscheidender Bedeutung für das richtige Verständnis der eigentümlichen Institution Katharinas. Man wird dann annehmen können, daß die Instruktion Katharinas ursprünglich nicht für die Kommission als eine repräsentative Institution, sondern in voller Übereinstimmung mit ihrem so wenig liberalen Inhalt und in der durchaus richtigen Einsicht, daß ein Entwurf des neuen Gesetzbuches nur in einem kleineren Gremium mit Erfolg vorbereitet werden kann, für einen mit der Arbeit der Gesetzgebung betrauten Sonderausschuß verfaßt wurde. Ihre nachträgliche Verbindung mit einer Volksvertretung wird dann niemals mit Rücksicht auf die gesetzgebenden Pläne der Kaiserin zu erklären sein. Es ist doch nicht vorstellbar, daß Katharina gegen besseres Wissen sich plötzlich ent-

schlossen hat, eine vielköpfige Körperschaft mit dem Werk der Gesetzgebung zu betrauen. Zweifellos wird dann die Idee der Berufung der Kommission auf Motive zurückzuführen sein, die mit der Gesetzgebung nichts zu tun haben, die aber für Katharina von einer solchen Bedeutung waren, daß ihnen der sonst sichere Erfolg des Werks der Gesetzgebung geopfert werden mußte. Es kommt jetzt deshalb darauf an, den Nachweis zu liefern, daß die Kommission tatsächlich erst nachträglich mit der Instruktion verbunden wurde und offenbar mit Rücksicht auf ganz andere Aufgaben berufen werden sollte. Danach wird es vielleicht gelingen, auch den eigentlichen Zweck ihrer Berufung zu entdecken.

Die bisherige Betrachtung der Kommission und der Instruktion hat also die Vermutung nahegebracht, daß beide nur äußerlich miteinander verbunden sind, wodurch auch der merkwürdige Widerspruch zwischen der Theorie der Instruktion und der Tatsache der Berufung der Kommission begründet ist. Nun gibt es tatsächlich eine Reihe von Gründen, die für die hier dargelegte Auffassung sprechen. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß diejenigen Paragraphen der Instruktion, in denen die Kommission erwähnt wird und die eine Verbindung zwischen der Instruktion und der Kommission herstellen, nur in den späteren Fassungen der Schrift Katharinas vorhanden sind. Dank der ausführlichen Beschreibung aller überlieferten Fassungen der Instruktion, die Čečulin seiner Ausgabe derselben beigefügt hat, ist es jetzt möglich, dies im einzelnen nachzuweisen. Es ist nämlich sehr wichtig, daß in der ältesten französischen, in der Akademie der Wissenschaften bewahrten Fassung diese Paragraphen fehlen.[1]) Desgleichen ist auch in der nächsten Fassung der Instruktion, die die erste russische Übersetzung der Akademischen Handschrift darstellt, von der Kommission keine Rede.[2]) Diese Paragraphen sind nur in den neueren handschriftlichen Fassungen vorhanden[3]), wobei man deutliche Spuren davon sieht, daß sie erst nachträglich hinzugefügt wurden.[4]) In der dritten Fassung wurde auch der Titel der Instruktion insofern geändert, als von nun an ausdrücklich hervorgehoben wird, daß die Instruktion für die Kommission bestimmt ist. Allein aus den hier angeführten Gründen

[1]) Ed. Čečulin, S. LI. [2]) Ebda. XCIV—XCVIII.
[3]) Ebda. CXIII, CIV. [4]) Ebda.

heraus darf man mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß Katharina ihre Instruktion geschrieben hat, ohne zunächst an die Berufung der Kommission zu denken, daß die Instruktion ganz unabhängig von der Kommission im Zusammenhang mit den gesetzgebenden Plänen der Kaiserin entstanden ist und erst später mit ihr verbunden wurde.

Es kommt jedoch noch Folgendes hinzu. Vor der Drucklegung, noch im Jahre 1765, hat bekanntlich Katharina ihre Instruktion einigen ihrer Mitarbeiter, unter anderen auch dem späteren Vorsitzenden der Kommission, A. Bibikov, zur Begutachtung vorgelegt. Nun ist aber in allen diesen Gutachten außer in dem von Sumarokov[1]), das zwar undatiert ist, aber zweifellos in das Jahr 1767 fällt, von der Kommission keine Rede. Nichts läßt also darauf schließen, daß man in dieser Zeit in den Regierungskreisen die Absicht gehabt hat, eine Volksvertretung zu berufen, denn es erscheint sehr unwahrscheinlich, daß die Begutachter die später so populäre Frage der Berufung der Kommission als etwas Unwesentliches unberücksichtigt gelassen hätten. Das handschriftliche Exemplar der Instruktion, das nach Čečulin Baskakov und vielleicht auch Bibikov und anderen zur Begutachtung vorgelegt wurde[2]), enthält bezeichnenderweise die drei Paragraphen, in denen die Kommission erwähnt wird, nicht. Es gehört nämlich zu denjenigen, in denen diese Paragraphen offensichtlich erst nachträglich hinzugefügt wurden. Nun ist es höchst interessant, daß es von demselben Bibikov noch ein zweites, bisher ganz unbeachtetes Gutachten gibt. Und zwar handelt es sich in diesem Gutachten gerade um die Frage der Berufung einer Volksvertretung, die man in seinem ersten Gutachten vermißt.[3]) Dieses zweite, leider undatierte Gutachten ist zweifellos ein kaum zu widerlegender Beweis dafür, daß Bibikov bei seinem ersten Gutachten von der Idee der Berufung der Kommission nichts gewußt hatte und daß die Frage der Berufung der Kommission erst nach der Vollendung ganz unabhängig von der Instruktion Katharinas entstanden ist. Diese Frage ist offenbar als ein ganz

[1]) Sbornik, X, 82.

[2]) Ed. Čečulin, CV—CVI.

[3]) Bibikov, Zapiski o žizni i službe A. Bibikova (Aufzeichnungen über das Leben und den Dienst A. Bibikovs) Petersburg 1817, 122; Moskau[2] 1865, 55.

neues Projekt zur Diskussion gestellt worden. Dies entspricht auch durchaus dem allgemeinen Charakter der berühmten Schrift Katharinas. Wenn die Kaiserin, sei es unter dem Einfluß der früheren Kommissionen, sei es unter dem Montesquieus und anderer der Meinung gewesen wäre, daß die Berufung der Volksvertretung ein für die Ausarbeitung eines neuen Gesetzbuches notwendiges Mittel sei, so wäre sie zweifellos auf diese Frage in ihrer Instruktion eingegangen. Nach der Gesamtanlage dieser Schrift zu urteilen ist sie aber viel eher für einen bürokratischen, mit der Arbeit der Gesetzgebung betrauten Ausschuß bestimmt gewesen als für eine Versammlung von Volksvertretern. Dafür sprechen nicht nur die inneren Gründe der inhaltlichen Nichtübereinstimmung der politischen Theorie Katharinas mit ihrer praktischen Politik, sondern auch andere Aussagen der Kaiserin. Katharina war es nämlich von vornherein klar, daß eine vielköpfige Versammlung wie die Kommission gar nicht in der Lage ist, ein so großes Werk wie die Ausarbeitung eines Gesetzbuches auszuführen. Die Aufgabe der Kommission bestand deshalb zunächst darin, einen fünfköpfigen Ausschuß zu bilden, der mit der eigentlichen gesetzgeberischen Arbeit betraut werden sollte. Die Kommission hätte dann nur die Aufgabe gehabt, den Entwurf zu korrigieren und zu ergänzen. Nun ist es höchst interessant, daß dieser Fünferausschuß „eine geheime Instruktion" von der Kaiserin bekommen sollte.[1]) Zweifellos handelt es sich hier um unsere Instruktion, die also zunächst auch den Abgeordneten unzugänglich bleiben sollte. Das ursprüngliche Verhältnis zwischen der Instruktion und der Kommission tritt auf diese Weise sehr deutlich zutage. Die Instruktion ist nur für den eigentlich gesetzgebenden Ausschuß bestimmt gewesen und hat mit der Kommission als einer repräsentativen Körperschaft tatsächlich gar nichts zu tun. Zweifellos hat Katharina mit ihrer Ausarbeitung begonnen, noch lange bevor sie an die Berufung der Kommission dachte. Man wird sich deshalb die Sache so vorstellen müssen, daß die Ausarbeitung des neuen Gesetzbuches ursprünglich einem bürokratischen Ausschuß über-

[1]) Florovskij, A., Sostav zakonodatel'noj kommissii 1767—74gg (Die Zusammensetzung der gesetzgebenden Kommission aus den Jahren 1767 bis 1774). Zapiski Imp. Novorossijskago Universiteta ist. fil. fak., Bd. X, Odessa 1915, 11.

tragen werden sollte, was der in der Instruktion entwickelten Theorie auch durchaus entsprechen würde.

Da nun die prinzipielle Unvereinbarkeit der Instruktion und der Kommission als erwiesen betrachtet werden kann, so ist jetzt der Frage nachzugehen, in welchem zeitlichen Verhältnis die Ausarbeitung der Instruktion zu der Idee der Berufung der Kommission steht. Die innere Unvereinbarkeit der Instruktion und der Kommission soll nun durch den Nachweis, daß sie in verschiedener Zeit entstanden sind, noch deutlicher zum Ausdruck gebracht werden.

Wann hat Katharina die Zweckmäßigkeit, ja Notwendigkeit der Berufung einer Volksvertretung eingesehen? Ganz genau läßt sich diese Frage allerdings nicht beantworten. Katharina hat sich über dieses Thema nur ganz vorsichtig ausgesprochen, und auch das handschriftliche Material, wie die Entwürfe der Instruktion und des dem Manifest vom 14. Dezember 1766 beigefügten Wahlgesetzes, bietet für die Lösung dieser Frage keine sicheren Anhaltspunkte. Es erscheint nichtsdestoweniger sehr zweckmäßig, alle bisher bekannten Daten heranzuziehen, die zu der Klärung des Problems beitragen könnten. Vielleicht wird es in der Zukunft durch einen glücklichen archivalischen Fund noch mehr geklärt werden.

Ziemlich aufschlußreich ist in dieser Beziehung die Privatkorrespondenz Katharinas. Wenn auch nicht in ganz klaren Zügen, kann die Entstehungsgeschichte der Kommission doch an Hand der einzelnen Äußerungen in dem ausgedehnten Briefwechsel der Kaiserin Schritt für Schritt verfolgt werden. Es ist zunächst bezeichnend, daß Katharina zuerst nur von der Instruktion spricht, die in ihrem Briefwechsel unter verschiedenen Namen erwähnt wird. Einmal sind es „principes, qui doivent servir de base à nos loix“[1]), „un cahier dans lequel il (d'Alembert) verra à quoi peuvent servir les ouvrages des hommes de genie quand on veut bien en faire usage“[2]) oder ein „certain cahier“[3]) usw. Die Kaiserin ist auf ihr Werk sehr stolz und kommt auf dasselbe immer wieder zurück. Es ist dabei sehr charakteristisch, daß in dem ganzen

[1]) Sbornik, X, 31. Brief an d'Alembert vom Mai 1765.
[2]) Ebda. I, 272. Brief an Frau Geoffrain vom 17. Mai 1765.
[3]) Ebda. 276. Brief an Frau Geoffrain vom 18. Juni 1765.

Briefwechsel, den die Kaiserin vorwiegend um des Prestige willen unterhalten hat, von der bald zu berufenden Kommission zunächst gar keine Rede ist. Bekanntlich zeichnete sich nun das Unternehmen Katharinas in sehr hohem Maße durch eine auf die äußere Wirkung ausgehende Aufmachung aus. Es muß deshalb sehr sonderbar erscheinen, daß die Kaiserin zunächst unterlassen hat, sich von den literarischen Größen Westeuropas wegen der so unerwarteten Berufung der Volksvertretung bewundern zu lassen. Zweifellos handelt es sich hier aber nicht um eine Unterlassung der für ihren Ruf so besorgten Kaiserin. Vielmehr wird das Schweigen Katharinas damit zu erklären sein, daß sie selbst zunächst gar nicht daran gedacht hat, das Werk der Gesetzgebung einer Versammlung von Volksbeauftragten anzuvertrauen.

Am Anfang des Jahres 1765 scheint also von der Absicht, eine repräsentative Körperschaft zu bilden noch keine Rede gewesen zu sein. In den Briefen an Frau Geoffrain, d'Alembert usw. vom Mai bis Juni 1765 ist, wie gezeigt, wohl von der Instruktion, nicht aber von der Kommission die Rede. Desgleichen wird die Kommission nun auch in anderen Schriften, z. B. in dem Gutachten des früheren Kanzlers, des Grafen M. Voroncov, vom 23. September (a. St.) 1765 nicht erwähnt.[1]) Daß er von der Absicht der Kaiserin, die Kommission zu berufen, weiß, ist aus seinem Gutachten nicht zu schließen. Offenbar ist darüber in den Regierungskreisen noch nichts bekannt. Sonst wäre er auf diese Frage zweifellos eingegangen. Es ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß sein Bruder R. Voroncov Mitglied jenes Ausschusses war, der unter der Kaiserin Elisabeth die Berufung der Kommission vom Jahre 1761 angeregt hatte.[2]) Interessant ist es, daß auch in dem Gutachten des Mitgliedes der Tutelkanzelei und des zukünftigen Kommissionsabgeordneten V. Baskakov vom 4. (a. St.) Mai 1766 die Kommission ebenfalls nicht erwähnt wird.[3]) Bis zum 15. Mai 1766 vermißt man also die Behandlung der Frage der Berufung der Kommission in einer Reihe von Schriften, in denen sie mit Rücksicht auf ihren Inhalt unbedingt hätte erwähnt werden müssen.

Nun fällt aber ungefähr in dieselbe Zeit auch die erste Er-

[1]) Sbornik, X, 76. [2]) Latkin a. a. O. 91. [3]) Sbornik, X, 75.

wähnung der Kommission in den Berichten der im allgemeinen sehr gut orientierten Vertreter der französischen Regierung. Schon in dem Bericht vom 13. Mai 1766 von Rossignol ist zweifellos eine allerdings sehr entstellte Andeutung auf die Kommission zu sehen, wenn er nach dem französischen Muster das neue Gesetz durch die Moskauer Magistratur bestätigen läßt. „On prétend," schreibt er, „que comme la magistrature moscovite est la première de cet Empire et que toutes les autres relèvent d'elle, si l'Impératrice veut faire agréer des lois . . ., il faut qu'elles soient portées à Moscou et datées de cette ville pour être reconnues avoir force."[1]) Und am 27. Mai 1766 schreibt Marquis de Bausset schon ganz deutlich: „l'Impératrice doit appeller des deputés de toutes ses provinces de la Russie".[2]) Das sind die ersten Erwähnungen der Kommission, die uns das vorhandene Quellenmaterial bietet. In dieselbe Zeit ungefähr fällt auch die Erwähnung der Kommission, die Katharina am Rande des Gutachtens von Baskakov macht. In ihrem Briefwechsel wird aber die Kommission zuerst am 29. Juni und 9. Juli 1766 in einem Brief an Voltaire erwähnt.[3]) Bezeichnenderweise handelt es sich hier noch um ein „comité qui refondra nos loix". Es ist offenbar noch eine Reminiszenz aus der Zeit, als Katharina ihre Instruktion für einen kleineren bürokratischen Ausschuß bestimmte. Die Sachlage ist jedenfalls so, daß die Kommission einerseits in einem Schriftstück vom 4./15. Mai 1766, in dem eine Stellungnahme zu ihr sachlich unbedingt geboten erscheint, nicht einmal erwähnt wird. Ungefähr gleichzeitig wird von ihr andererseits in anderen Dokumenten zum erstenmal berichtet. Ein solches Zusammentreffen ist kaum auf einen Zufall zurückzuführen. Es wird vielmehr damit zu erklären sein, daß man es hier mit einem Zeitpunkt zu tun hat, in dem die Idee der Berufung der Kommission aufgekommen sein mochte. Ganz genau ist das Datum natürlich nicht festzustellen, aber man wird kaum fehlgreifen, wenn man es in den Anfang des Jahres 1766 setzt. Wenn also die Instruktion Katharinas im Jahre 1763 begonnen wurde und schon im September 1765 so weit gediehen ist, daß die Kaiserin sie ihren Hofleuten zum mindesten in Auszügen zur Begutachtung vorlegte, so ist sie auf den Gedanken, eine Volks-

[1]) Sbornik, CXLI, 79. [2]) Ebda. 84. [3]) Sbornik, X, 94.

vertretung zu berufen, erst viel später, aller Wahrscheinlichkeit nach in den ersten Monaten des Jahres 1766 gekommen. In dieselbe Zeit ungefähr wird wohl auch der von Čečulin veröffentlichte[1]) Entwurf des Berufungsmanifests fallen.

Dieser Datierung scheint allerdings ein Briefentwurf Katharinas an Voltaire durchaus zu widersprechen. Katharina spricht hier von der Instruktion und außerdem auch von Abgeordneten, die bei der gesetzgebenden Arbeit mitwirken sollen.[2]) Dabei wird dieser undatierte Briefentwurf vom Herausgeber des „Sbornik" in das Jahr 1765 gesetzt, was auch von dem Herausgeber der letzten Ausgabe der Werke Voltaires übernommen wurde.[3]) Demnach hätte Katharina schon im Jahre 1765 an die Abgeordneten der Kommission gedacht. Zwar ist dies durchaus denkbar, jedoch läßt es sich auf Grund des obenerwähnten Briefentwurfs nicht nachweisen. Der Brief ist nämlich zweifellos falsch datiert und gehört in eine viel spätere Zeit. Die Erwähnung einer „Société économique", der „deux dissertations", die für diese verfaßt wurden und schließlich der Reise, von der aus Katharina ihren Brief schreibt, zeigen nämlich ganz deutlich, daß der Brief in die Monate Mai oder Juni 1767 fällt.[4]) Der Brief stammt also aus der Zeit, als die Frage der Berufung der Kommission schon längst entschieden war. Deshalb ist er keinesfalls dazu geeignet, das hier dargelegte zeitliche Verhältnis zwischen der Entstehung der Instruktion und der Kommission in Frage zu stellen.

Was tat nun Katharina, nachdem sie, vielleicht unter dem Einfluß eines ihrer Ratgeber, sich entschlossen hatte, eine Volksvertretung zu berufen? Natürlich lag es ihr fern, ihre bereits ausgearbeitete politische Theorie in irgendwelcher Weise zu ändern.

---

[1]) Ed. Čečulin, LXX.

[2]) Sbornik, X, 35—36.

[3]) Voltaire, Œuvres complètes, Paris 1883—85, XLIV, 48.

[4]) Die sogenannte Freie ökonomische Gesellschaft wurde erst am 31. Oktober (a. St.) 1765 gegründet (PSZ. XVII, 12502). Die Stellung der Preisaufgabe, wegen der die beiden Schriften nach Petersburg geschickt wurden, wurde am 6./17. November 1766 beschlossen. (Chodnev, Istorija imperatorskago vol'nago ekonomičeskago obščestva s 1765 po 1865 goda, Petersburg 1865, 23.) Was die hier erwähnte Reise betrifft, so handelt es sich zweifellos um die Wolgareise Katharinas, die die Kaiserin in den Monaten Mai und Juni 1767 unternommen hatte. (Siehe Solov'ev, Istorija Rossii s drevnejšich vremen, Petersburg o. J., VI, 326.)

Und zwar tat sie das nicht aus Mangel an Zeit, sondern aus grundsätzlichen Erwägungen heraus, da die Kommission weder ein wesentliches Element ihrer politischen Weltanschauung war noch nach Katharinas Ansicht bei der Ausarbeitung des neuen Gesetzbuches wesentliche Hilfe leisten konnte. Deshalb hat sich die Kaiserin nur darauf beschränkt, die ursprünglich für einen bürokratischen Ausschuß verfaßte Instruktion als eine speziell für die Kommission verfaßte Schrift auszugeben. Außerdem hat sie, wie gezeigt, die Kommission am Ende der Instruktion noch dreimal erwähnt, ohne daß die Grundtendenz ihres politischen Programms geändert wurde.

Als Ergebnis der obigen Ausführungen ist demnach festzustellen, daß die Instruktion Katharinas mit der von ihr berufenen Kommission ursprünglich nichts zu tun hat. Die letztere ist erst später mit der politischen Programmschrift Katharinas ohne Rücksicht auf ihren Inhalt verbunden, wodurch auch das merkwürdige Mißverhältnis zwischen der Instruktion und der Kommission zu erklären ist. In der historischen Literatur ist dieses Mißverhältnis zwischen den beiden so viel besprochenen Werken Katharinas nicht ganz übersehen worden. Daß die Instruktion Katharinas mit ihrer Kommission eigentlich nicht in Einklang zu bringen ist, hat als erster schon Sergeevič gesehen.[1]) Er gehört jedoch noch zu jenen Historikern, die in der von Katharina berufenen Volksvertretung ein liberales Unternehmen der aufgeklärten Kaiserin sehen, und glaubt deshalb diesen merkwürdigen Gegensatz auf eine sehr einfache Weise erklären zu können. Er meint nämlich, daß die Praxis Katharinas viel weiter geht, viel liberaler ist als ihre Theorie. Nun ist aber jetzt die Annahme einer liberalen Periode in der Regierung Katharinas kaum haltbar. Die Kaiserin vertritt von vornherein das Prinzip des Absolutismus und ist keinesfalls geneigt, irgendwelche Hoheitsrechte einer von ihr unabhängigen Körperschaft abzutreten oder auch nur Körperschaften zu schaffen, die für ihren Absolutismus gefährlich sein könnten.

Wenn nun die Kommission Katharinas mit ihrer staatsrechtlichen Theorie nicht zu vereinbaren ist, wenn sie erst viel später,

[1]) Sergeevič a. a. O. 191.

nach der Vollendung der Instruktion auf den Gedanken gekommen ist, eine repräsentative Institution zu berufen, so wird man sich fragen müssen, was Katharina eigentlich bewogen hat, einen so unerwarteten Schritt zu tun. Rein negativ läßt sich diese Frage auf Grund der bisherigen Darstellung zunächst dahin beantworten, daß nicht die Gesetzgebung und auch nicht die Beratung bei einem gesetzgebenden Ausschuß zu den primären Funktionen der Kommission gehörte, und daß die Abfassung des neuen Gesetzbuches zunächst ohne die Kommission beabsichtigt wurde. Die primären Aufgaben der Kommission lagen offenbar auf einem anderen Gebiet als dem der Gesetzgebung. Nicht umsonst war Katharina trotz dem offensichtlichen Scheitern ihres gesetzgeberischen Werks mit den Leistungen der Kommission durchaus zufrieden. Die produktive Arbeit der Kommission wird von ihr immer wieder hervorgehoben[1]), und es gibt keine einzige Äußerung Katharinas, in der eine negative Beurteilung der Leistungen der Kommission zum Ausdruck gekommen wäre.

III.

Die Kommission hat auch in der Tat eine für Katharina wichtige Leistung vollbracht, die allerdings hier nur angedeutet werden kann. Diese Leistung mußte aus begreiflichen Gründen verschwiegen werden und kann aus dem russischen Quellenmaterial nur nach einer genauen Analyse desselben nachgewiesen werden. Um so deutlicher aber äußern sich in dieser Hinsicht die französischen und englischen Zeitgenossen, deren Urteile der strengen Kontrolle der Kaiserin entgangen sind. Sie weisen alle auf den eigentümlichen Doppelcharakter der Kommission hin. Die offizielle Funktion der Kommission — die Gesetzgebung — wird von ihnen zwar nicht geleugnet. Katharina hat zunächst auch in der Tat nach der Eröffnung der Kommission einige Versuche gemacht, das Werk der Gesetzgebung mit Hilfe der Kommission auszuführen. Allerdings kam sehr bald die Enttäuschung. Schon nach wenigen Monaten tritt jene Zeit ein, in der nach dem Ausdruck Lipinskijs[2])

[1]) Sbornik, XXVII, 176.

[2]) Lipinskij, Novyja dannyja dlja istorii Ekatereninskoj Kommissii o sočinenii proekta novago Uloženija (Neue Daten zur Geschichte der gesetzgebenden Kommission Katharinas). Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija, Jg. 1887, Juli, 230.

die Kommission von Katharina vergessen wird, um im Dezember 1768 bei erster Gelegenheit aufgelöst zu werden.

Mit der gesetzgebenden Arbeit erschöpft sich, wie gesagt, nach der Ansicht der französischen und englischen Zeitgenossen das Werk der Kommission nicht. „Ceux qui connaissent Catherine II", schreibt nämlich der französische Gesandte, „son caractère et ambition, soupçonnent qu'elle cache de vues plus étendues. Cette princesse ne sent que trop qu'Elle est dans une dépendence absolue des grands de son Empire, dont Elle ne peut ni n'ose contrecarrer les volontés dans l'appréhension des suites funestes qui en pourraient résulter pour Elle. On juge donc, que l'Impératrice, pour secouer le joug, a résolu d'assembler les États pour sonder les dispositions des ésprits de la Nation, que, dans le cas où elles lui seraient favorables, Elle fera des lois fondamentales qui assureront son état et celui de son fils, que si, au contraire, les esprits sont mal disposés, Elle se contentra de faire agréer les lois civiles, desquelles Elle retirera toujours l'avantage de soumettre les grands et leurs sujets sans leur sévérité et sans paraître les asservir les uns et les autres."[1]) Die gesetzgebende Funktion der Kommission erscheint demnach letzten Endes nur als ein Deckmantel, unter dem die Kaiserin ganz andere, vor allen Dingen politische Ziele zu erreichen sucht. Mit Hilfe einer Volksvertretung ist sie nämlich bestrebt, einerseits mit den politischen Aspirationen der Aristokratie ein für allemal aufzuräumen, andererseits aber ihre gewaltsame Thronbesteigung zu legalisieren. Deshalb ist es auch zu erklären, daß die Kommission mit Rücksicht auf ihr gesetzgeberisches Werk so auffallend unzweckmäßig organisiert wurde und unbedingt scheitern mußte. Man erstaunt dagegen, mit welcher Zweckmäßigkeit sie in bezug auf ihre politische Funktion aufgebaut wurde und mit welcher Sicherheit die Kaiserin mit Hilfe der Kommission ihre politischen Ziele verwirklichte. Es würde zu weit führen, wenn dies hier auf Grund des umfangreichen russischen Quellenmaterials nachgewiesen werden sollte. Jedoch ist hier wenigstens noch eine wichtige Äußerung eines anderen zeitgenössischen Beobachters anzuführen, die auf die politische Rolle der Kommission direkt hinweist. „By these and others similar

[1]) Sbornik, CXLI, 251—52.

measures of this nature", schreibt nämlich der englische Geschäftsträger im Zusammenhang mit seinem Bericht über die Kommission, „glittering enough to dazzle the eyes of the Russians, the power of Her Imperial Majesty increases every day, and is already arrived to such a degree, that this prudent Princess thinks strong enough to humble the Guards, who placed her upon the Throne."[1]) In Einzelheiten sind diese und ähnliche Berichte oft nicht ganz einwandfrei. Jedoch kommt in ihnen eine allgemeine Beurteilung der Kommission zum Ausdruck, die durch die genaue Analyse des russischen Quellenmaterials durchaus bestätigt wird. Die Kommission bildet in der Tat einen Wendepunkt in der Regierung Katharinas. Wenn die Kaiserin vorher im vollen Bewußtsein ihrer Abhängigkeit von der Umgebung keine wichtigen Fragen selbständig zu lösen wagte, wenn sie zunächst eine Spezialkommission nach der anderen schuf, die über bestimmte Fragen, wie die Adelsrechte, die Säkularisierung der Kirchengüter, das Kommerzwesen usw., beratschlagen sollten, so wird es nach der Kommission vom Jahre 1767 (und noch mehr nach dem Aufstand von Pugačev, als noch andere Gründe mitzuspielen begonnen haben) ganz anders. Alle wichtigsten Gesetze ihrer späteren Regierungszeit werden von ihr von nun an persönlich ausgearbeitet, wobei immer in mehr oder weniger versteckter Form die Tendenz zum Ausdruck kommt, alle zum Teil neugeschaffenen Körperschaften, sei es die des Adels, sei es die der Städter, den Regierungsorganen vollständig zu unterwerfen. Die Kaiserin tritt jetzt als eine Herrscherin auf, der die zahlreichen in der Kommission gewählten Vertreter des Volkes feierlichst gehuldigt haben und die jetzt keinerlei Anschläge seitens irgendwelcher politischen Gruppen zu fürchten hat.

In dieser Beleuchtung der Kommission verschwindet der bei Katharina so auffällige Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, und es erscheint dann selbstverständlich, wenn die Kommission als eine repräsentative Institution in der Instruktion Katharinas keinen Platz findet und daß die Kommission selbst, bei näherer Betrachtung, sich als ein willenloses Werkzeug der Kaiserin offenbart, das sie in ihrem Kampfe gegen die Aristokratie brauchte.

[1]) Sbornik, XII, 307.

LITERATURBERICHTE.

ALTE UND MITTELALTERLICHE KIRCHENGESCHICHTE I.

Nur wenige Fragen, die allgemeine Teilnahme beanspruchen, sind während der letzten Jahre in der altkirchlichen Forschung aufgeworfen worden. Aber die Zeit ihres Rückganges scheint sie schnell überwunden zu haben. Gewiß stehen noch immer unter dem Einfluß großer theologischer Führer oder aus besonderen religiösen Neigungen oder durch das Verlangen nach einem religiösen Universalismus die Theologie der Reformatoren, Mystik und Scholastik im Mittelpunkt der kirchen- und dogmengeschichtlichen Arbeit. Doch auf dem Gebiet der Alten Kirchengeschichte regt sich nun wieder nach langen Jahren des Stillstandes die Forschungsarbeit, selbst die Archäologie nicht ausgenommen, der längere Zeit die jungen Hilfskräfte aus protestantischen Kreisen fehlten. Freilich ist es nach Lage der Dinge fast unmöglich, die vorliegenden altkirchlichen Arbeiten in bestimmte Problemgruppen einzureihen. Immerhin kann man vielleicht zwei Arbeitsbereiche abgrenzen. Auf der einen Seite stehen die Arbeiten des Historikers E. Caspar zur altkirchlichen Historiographie und Papstgeschichte, während anderseits sich das Interesse an kulturgeschichtlichen Fragen klar heraushebt.

Zunächst Caspars Untersuchungen zur ältesten römischen Bischofsliste.[1]) Das Problem ist in erster Linie historiographischer Art. Wie kann Euseb in seiner Chronik eine bezifferte Namenreihe der römischen Bischöfe geben, wenn er in der später geschriebenen Kirchengeschichte feststellt, wie wenig er über die Chronologie solcher Listen weiß? Freilich Eusebs Chronik liegt nur in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus vor. C. geht von den phototypischen Ausgaben der beiden Handschriftengruppen der Chronik aus. In einer Handschrift aus Fleury (5. Jahrh.), deren Bruch-

[1]) Erich Caspar, Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten deutschen Bischofslisten und ihrer Enstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen. Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft f. Politik u. Geschichte 1926. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, Jg. 2, H. 4. Eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse gibt C. in der Festschrift für P. Kehr, „Papsttum und Kaisertum", 1926.

stücke durch spätere karolingische Kopien ergänzt werden, entdeckt er die Wege, die die Feststellung des vorhieronymianischen, d. h. eusebianischen Textes ermöglichen. Denn in dieser Handschrift stehen viele Noten außerhalb des Rahmens in kleinen Dreiecken, so daß damit ihre ungewisse zeitliche Fixierung betont ist. Außerdem hat Hieronymus in der einspaltigen, nach den einzelnen Jahren gegebenen Anordnung im 2. Teil der Chronik die Vorlage Eusebs ganz verlassen. Damit fällt die bezifferte Bischofsliste der Chronik. Wie im einzelnen solche Amtszeiten und Datierungen entstanden sind, wird von C. an der Liste des Sextus Julius Africanus meisterhaft gezeigt. Auch die Überlieferung des 25jährigen Episkopats des Petrus in Rom wird als einfaches Zahlenexempel entlarvt. Aber mit der späteren Konstruktion der Bezifferung gibt C. keineswegs die Namen der Bischofsliste von Rom preis. Doch in ihre Entstehungsgeschichte bringt er den neuen Gedanken, daß hier Sukzessionsreihen vorliegen, die mit der Ketzerbekämpfung zusammenhängen. An dem bisherigen Bild von der gesicherten Papstchronologie ist also nichts geändert, aber der Namenliste wird ein hoher Überlieferungswert zugesprochen, da sie keineswegs das Werk monarchisch-episkopaler Ansprüche ist. Fein ist, wie C. die Sukzessionenidee mit der Entstehung der christlichen Geschichtschreibung zusammenbringt. Man gewann Interesse an dem Alter der reinen Lehre (Konstruktion der geistlichen Weltgeschichte), oder man nahm das Nebeneinander von Wahrheit und Lüge in der Zeit wahr (Augustins Idee von den duae civitates).

C. erörtert nicht das Problem des Aufenthaltes des Petrus in Rom. Nachdem H. Lietzmann auch in der 2. Auflage seines Buches „Petrus und Paulus in Rom" (1927), die sich methodisch und inhaltlich eng an die 1. Ausgabe anschließt, am Ergebnis, das eine Bestätigung der alten Überlieferung bedeutet, nichts geändert hat, wird Widerspruch dagegen kaum erhoben. Doch gerade A. v. Gerkans Beschreibung der christlichen Anlagen unter San Sebastiano, die als Beilage I bei Lietzmann steht, ruft manche Bedenken wieder wach.[1]) Einen wertvollen Beitrag zur Petrusgeschichte gibt G. Stuhlfauth.[2]) Das Buch ist nicht bloß anerkennenswert als ein Versuch, der die altchristliche Kunst und die apokryphe Literatur zusammenbringt oder der so „ganz nebenher" beachtliche neue Erkenntnisse abwirft (vgl. die Lösung der Heimatfrage des Dichters Kommodian), sondern auch die allgemeine kirchengeschichtliche Forschung wird wesentlich gefördert. In der

[1]) J. Sauer, Petrus und Paulus in Rom, Theol. Rev. 28, 1929, 49ff.; H. Koch, Bespr. von Lietzmanns Buch, Theol. L. Z. 52, 1927, 521ff.

[2]) Georg Stuhlfauth, Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst. Berlin, W. de Gruyter & Co., 1925.

Zeit Konstantins setzte eine Petruswelle ein, die in der Kunst von der Sarkophagplastik eingeleitet wurde. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. wurde Petrus wahrhaft volkstümlich — eine Erkenntnis, die für die Primatidee, die mit dem Petrusproblem untrennbar verbunden ist, wertvoll ist. Wiederum ist es E. Caspar, der den ersten schriftlichen Zeugnissen für den Primat Roms eine Untersuchung gewidmet hat, die — ein Meisterstück philologischer Exegese der Texte und Begriffe — aus den berühmten Tertullian- und Cyprianstellen herauswächst.[1]) Nur das Ergebnis sei hier festgehalten: 1. Tertullian macht sich in „De pudicitia" oft selbsterdachte Einwände, zu denen auch die Berufung auf Mt. 16, 18 gehört; 2. Cyprian bringt als erster diese Schriftstelle mit Rom in Verbindung im Sinne eines Ehrenvorranges; doch damit gibt er wider seinen Willen der römischen Kirche das Stichwort, das sofort zur Begründung rechtlicher Ansprüche aufgegriffen wird. Wenn es sich so verhält, dann kann Mt. 16, 18 nicht in Rom gefälscht sein. Ebensowenig ist die katholische Beweisführung berechtigt, daß die Primatidee mit Evidenz in der Kirche aus Mt. 16, 18 gefolgert worden sei. Wohl hat von Harnack durch Emendation der Tertullianstelle ad omnem ecclesiam Petri propinquam in Ad Romanam eccl. Petri propinquam gegen C.s Interpretation polemisiert (S. B. A. 1927, Nr. 18). Doch auch auf katholischer Seite ist gegen diese Willkür Einspruch erhoben worden, so von P. Galtier (Rev. d'hist. eccl. 24, 1928, 41ff.). Nun erhebt freilich gegen C.s Arbeit H. Koch, dessen ureigenes Forschungsgebiet dieser ganze Fragenkomplex ist, Einspruch, der einer völligen Ablehnung gleichkommt.[2]) Wohl scheidet auch für K. De pudicitia 21 für die Ursprünge der Primatidee aus. Aber es bleibt hier die Zurückweisung des Einwandes eines römischen Bischofs (Kallists?), der aus Mt. 16, 18 die amtsbischöfliche Schlüsselgewalt, nicht etwa den römischen Vorrang herleitet. In der Beurteilung der Cyprianstellen kommen wohl K. und C. zum gleichen Ergebnis: Cyprian ist wider Willen der Wegbereiter für den Primat geworden, aber K. legt dabei allen Nachdruck auf die zweite Fassung der Schrift De unitate ecclesiae c. 4, die eine Verfälschung des ursprünglichen Textes, eine vorsätzliche Änderung der episkopalen Theorie Cyprians im Sinne Roms ist. Gerade letzteres weist aber C. zurück. Wiederum gibt K. seine alte Auffassung kund, daß die Kirche des 3. Jahrh. eben nur ein durch Mt. 16, 18f. geschaffenes Bischofsamt kennt, aber nicht das Papsttum. Eine Stellungnahme

[1]) Erich Caspar, Primatus Petri. Eine philologisch-histor. Untersuchg. über d. Ursprünge d. Primatslehre. Weimar, H. Böhlaus Nachf. 1927. Aus: Ztschr. d. Savigny-Stiftg. f. Rechtsgeschichte, Bd. 47, Kanonist. Abt.

[2]) Koch, Hugo, Cathedra Petri, neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre. Gießen, Töpelmann 1930 = Beihefte z. Ztschr. f. d. Neutest. Wiss., Nr. 11.

ist allein im Abwägen der Auslegung der einzelnen Texte möglich — ein drittes Buch über zwei andere entsteht.

Wie schon oben gesagt, ist C.s Werk über die römische Bischofsliste zugleich ein Beitrag zur Eusebforschung. Euseb als Historiker, wie verschieden ist die Beurteilung dieses Geschichtschreibers bisher ausgefallen; oft ist sie sogar in leidenschaftliche Kritik an seinem Charakter umgeschlagen. Nun greift der Gießener Althistoriker R. Laqueur ein und behandelt in weiser Beschränkung nur ein Teilproblem: Euseb als Historiker seiner Zeit.[1]) Aber gerade in dieser Begrenzung wird die Arbeitsmethode Eusebs erkennbar, kann man den ersten christlichen Kirchenhistoriker in seiner Werkstatt arbeiten sehen. Übrigens wie C.s Untersuchung, so ist auch L.s Werk nur durch die Textpublikation möglich geworden. Die Widersprüche und Wiederholungen in den letzten Büchern der Kirchengeschichte haben schon lange die Aufmerksamkeit erregt. Was ist der Grund? Allmähliche Entstehung des Werkes oder die wissenschaftliche Unzulänglichkeit des Autors oder die Arbeit eines späteren Redaktors? L. weist nach, daß mit dem Fortschreiten der Ereignisse das Werk vom Autor selbst ergänzt worden ist, und zwar auf Grund schriftlicher Quellen, deren Eigenart L. bestimmt. Es sind heidnische und christliche; aber vor allem die heidnischen sind nicht einheitlich, sondern vom Standpunkt der jeweiligen politischen Lage gegeben. Verhält es sich so, dann hat L. mit seinem Urteil über das Werk Recht, daß seine Lektüre und eine Auseinandersetzung mit ihm im gewöhnlichen Sinn unmöglich ist. Aber man muß bedenken, daß dieses Nebeneinander von unverarbeiteten Quellen in der antiken Literatur nicht beispiellos ist. 1852 hat J. Burckhardt sein vielgelesenes Werk „Die Zeit Konstantins des Großen" herausgebracht, in dem er dem Historiker Euseb das Urteil spricht.[2]) Seine Kritik ist anders orientiert. Sie trifft den Historiker, der sein Werk charakterlos mit dem Lobhymnus auf einen Tyrannen befleckt hat. Dagegen verzichtet L. in strenger Zielsetzung auf solche Werturteile. Sein Buch ist deshalb keineswegs den biographischen Arbeiten einzureihen, die in der altkirchlichen Forschungsarbeit wieder hervortreten. Gewiß tragen auch H. Kochs „Cyprianische Untersuchungen" (1926) literarkritischen Charakter — man muß erst das Schrifttum eines Mannes feststellen, ehe sein Charakterbild entworfen werden kann —, aber im Hintergrund taucht die Persönlichkeit auf, die jene Schriften verfaßt hat. Wie bedeutsam ist in dieser Hinsicht die Schrift „Quod idola dii non sint", die K. mit Recht Cyprian zuspricht. K. zieht selbst im Vorwort die notwendigen

[1]) Richard Laqueur, Eusebius als Historiker seiner Zeit. Berlin, W. de Gruyter & Co. 1929 = Arbeiten zur Kirchengeschichte, 11.

[2]) Die Originalausgabe ist von E. Hohl neu herausgebracht worden: Leipzig, Alfr. Kröner = Kröners Taschenausgabe, Bd. 54.

Folgerungen: Cyprian ist ihm der erste lateinische Rednerbischof der Kirche. Eng begrenzt ist seine Gedankenwelt, so daß er sich oft wiederholt. Kein schöpferischer Geist ist er, sondern in reiner Rezeptivität übernimmt er vieles aus Minucius Felix oder Tertullian oder Seneca. Aber er ist ein religiöser Charakter in seinem Drängen aufs Sittliche und Praktische im Christentum. Dagegen ist das Werk, mit dem Loofs sein Lebenswerk beschlossen hat: Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus (1930) rein dogmengeschichtlicher Art. Aber auf zwei Gedanken aus diesem Werk, das G. Krüger in der Ztschr. f. Kirchengesch. 49, 1930, 50ff. ausführlich besprochen hat, sei auch in unserem Zusammenhange hingewiesen. L. arbeitet eine christologische Traditionsreihe heraus, die von den biblischen Aussagen zu manchen Vertretern der altkirchlichen Theologie führt und im Gegensatz zur Logoschristologie steht. Es ist die Geistchristologie, die in Jesus den Offenbarer Gottes und den Anfänger der neuen Menschheit sieht, ausdrücklich betont: in Jesus als dem Menschen in seiner irdischen Erscheinung. Dann das andere: wo stoßen die beiden Ideen aufeinander im allmählichen Übergang von der Geistchristologie zur metaphysischen Trinitätslehre? L. nennt Tertullian. Wie nun L. im einzelnen bei Irenaeus die Theophilusquelle nachweist und letztere ihre Stellung in den obengenannten christologischen Richtungen zuweist, kann hier nicht wiedergegeben werden. Ich verweise auf G. Krügers Besprechung, der ebenfalls von der Überzeugung durchdrungen ist, daß „an dem überlieferten Bild der Dogmengeschichte des 2. und 3. Jahrh. manches zu ändern sein wird".

Während in diesen Arbeiten Kochs und Loofs' der geschichtliche Hintergrund notwendig zurücktritt, stellt H. Freiherr v. Campenhausen Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker im breitesten geschichtlichen Rahmen dar.[1]) Die Politik der römischen Cäsaren, der Endkampf des Heidentums, die Machtkämpfe der kirchlichen Parteien geben ein wildbewegtes Bild. Es bedurfte eines Kirchen*politikers*, um in dieser Zeit die Rechte der Kirche zu verteidigen bzw. auszubauen. Und Ambrosius war der Mann dazu. Kein geschlossenes System lähmte das Handeln, wie es die Stunde forderte. C. entwirft folgendes Bild: Ambrosius wurde Bischof — theologisch ungeschult, aber unter dem bestimmenden Einfluß der nizäischen Tradition aufgewachsen, er wurde Bischof einer Stadt, deren politische Stellung zum Handeln gegenüber dem Staat und Rom und Konstantinopel drängte. Dieses Hineinwachsen des A. in die durch die politische und kirchliche Lage gegebenen Aufgaben, ist eindrucksvoll geschildert: „Er verfällt dem

[1]) Hans Frh. v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker. Berlin, W. de Gruyter & Co. 1929 = Arbeiten zur Kirchengeschichte, 12.

Schicksal des Politikers, der die Macht erst gewinnen muß, um sie rechtlich zu vertreten." Dann bringt die Wiedereinführung der nizäischen Staatskirche unter Gratian und Theodosius die große Auseinandersetzung zwischen dem Recht der Krone und der Kirche. A. vertritt die dogmatische Selbständigkeit der Kirche und gründet jene auf die Unabhängigkeit der Kirche. Diese Kirche ist dennoch intolerante Staatskirche. Wenn auch die sog. Kirchenbuße des Theodosius von der Legende ausgeschmückt ist — der Kaiser erschien als Büßer in der Kirche und bekannte seine Sünde vor der Gemeinde, nur dies ist geschichtliche Wahrheit —, eindrucksvoller konnte doch nicht gezeigt werden, daß auch der Fürst nur ein Glied in der Kirche ist, aber nicht über der Kirche steht. So greift die Bedeutung dieser wertvollen Arbeit, die auch viele kleinere Exkurse wie A. und die Rassenfrage, Stellung des Petrus bei A. u. a. bringt, weit in die Kirchengeschichte späterer Zeit hinein.

Eine wirkliche Kulturgeschichte der Zeit, in der sich die Verhältnisse in Antiochia und Konstantinopel wiederspiegeln, bietet P. Chrys. Baur in seiner großen Chrysostomusbiographie, der der Verlag eine würdige Ausstattung gegeben hat.[1]) Es ist ein Zeitgemälde, das hier entworfen ist, meist gegeben in den Aussagen der Zeitgenossen. Die kulturellen Schilderungen werden durch treffende Charakterzeichnungen der führenden Gestalten, Christen und Heiden, durchbrochen. Aber die Verhältnisse, vor allem in Konstantinopel unter dem Einfluß des Hofes, tragen die Merkmale des Verfalls. Man erkennt, daß die Katastrophe des Chrysostomus kommen mußte. Freilich zeigt gerade dieses Buch, wie schwer es ist, in Einzelfragen der Chr.-Biographie zu Ergebnissen zu kommen. B. hilft sich oft dadurch, daß er die verschiedenen Angaben der Quellen nebeneinander stellt, und diese Zurückhaltung verdient Anerkennung. Ein Beispiel dieser besonnenen Beurteilung der Vorgänge ist die Erörterung der Gründe, die man bisher für die Berufung des Chr. nach Konstantinopel geltend gemacht hat. Nur die Kritik am Arianismus fällt zu stark aus. Auch die sozialistische Auffassung der Sozialanschauungen des Chr. wird rundweg zurückgewiesen, auf eine Auseinandersetzung ist aber in diesem wichtigen Punkt verzichtet.

Kulturgeschichtliche Beiträge bietet in reicher Fülle auch das große Werk von J. Lortz über Tertullian als Apologet (1927/28), natürlich nur insoweit, als das sittliche Leben, das Verhalten zu Staat und Gesellschaft, die karitativen Einrichtungen der Christen vom Apologeten als vorbildlich hingestellt werden. Dadurch, daß L. weit über den Titel seines Buches hinaus die ganze altchristliche Apologetik vor Tertullian in seine Untersuchungen einbezieht,

[1]) P. Chrysostomus Baur, Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, München, Max Hueber 1929/30.

ergibt sich doch ein umfassendes Bild. Dazu gewinnt L. aus der Apologetik T.s wertvolle Züge des Charakterbildes dieses Mannes: „Er ist immer der Sklave seines Temperaments, das Edle fehlt ihm, leidenschaftliches Aufbegehren durchschüttelt diesen Mann". Aber das Bild wäre einseitig, wenn man nicht auch „De patientia" oder „De paenitentia" (c. 7 und 8) sprechen ließe. In der Stunde, da er die Demut Jesu schaut und Gottes Güte und Barmherzigkeit fühlt, verwandelt sich dieser Mann. Aber dies sind nur Augenblicke, dann ist er wieder der Mann, der voll Unruhe und Leidenschaft ist. Man sieht aus diesem Buche, wie stark in der Apologetik die spezifisch christlichen Ideen zurücktreten. Das Christentum wird meist nur als Monotheismus gefaßt. Mit etwas Weissagungs- und Wunderbeweis ist alles getan. L. hat diesen Punkt in seiner Tragweite erkannt und fragt selbst: „War dies eine religiöse Verarmung?" Aber er hat dies unterschätzt, da er die aufgeworfene Frage verneinen kann. Zugrunde liegt die Auffassung, die in der Umkehrung der Formel Harnacks zum Ausdruck kommt: Christianisierung des Hellenismus. Gerade in der Heidelberger Rektoratsrede von M. Dibelius[1]) wird wieder einmal — sprachlich in vollendeter Gestalt — gezeigt, wie die Antike in weltanschaulicher, ethischer und künstlerischer Hinsicht auf das junge Christentum einwirkte, obwohl das Urchristentum zunächst infolge der eschatologischen Haltung und soziologischen Stellung Jesu überhaupt kein Verhältnis zur Kultur hatte. Wie man aber die spätere Auseinandersetzung mit den für das Christentum schwerwiegenden Folgen bezeichnet, d. h. ob man von einer Verweltlichung des Christentums oder einer Verchristlichung der Welt spricht, das ist ein Werturteil, das durch die persönliche Einstellung bedingt ist. D. lehnt mit Recht die Auffassung ab, daß der Bund zwischen Christentum und Kultur die Ursache des Sieges des Christentums in der antiken Welt ist. Vielmehr sieht er in der Spannung zwischen Kulturbereitschaft und Kulturkritik das entscheidende Element: „Eine Kultur im abendländischen Sinn des Wortes bedarf einer Mitte, von der aus allen einzelnen Kulturerscheinungen Richtung, aber — im Falle des Konflikts — auch Gericht werden kann. Die antike klassische Kultur hat eine solche Mitte gehabt . . ., die spätantike Welt entbehrt solchen Maßes und solcher Mitte; sie empfängt Maß und Mitte vom Christentum — und das entscheidet den christlichen Sieg." Die Geschichte der urchristlichen Literatur, die D. in zwei Göschenbändchen gegeben hat, kann man zur Ergänzung heranziehen.[2]) Denn schon bei der Literatur des Neuen Testaments und

[1]) Martin Dibelius, Urchristentum und Kultur, Rektoratsrede, Heidelberg, C. Winter 1928 = Heidelberger Universitätsreden, Nr. 2.

[2]) Martin Dibelius, Geschichte der urchristlichen Literatur 2 Bde, Berlin, W. de Gruyter & Co. 1926 = Sammlung Göschen 934, 935. 1. Evangelien u. Apokalypsen. 2. Apostolisches u. Nachapostolisches.

der Apokryphen kann man diese Entwicklung überschauen. Dadurch daß D. nach literarischen Gattungen, die historisch verfolgt werden, ordnet: Evangelien, Apokalypsen, Briefe, Abhandlungen, Predigten, Traktate in Briefform, Mahnungen ethischer und kirchenrechtlicher Art, Kultisches, Apostelgeschichte, tritt klar hervor, welche „Gaben" das Christentum von der Antike empfangen hat. Der theologische Standpunkt in den neutestamentlichen Einleitungsfragen, die auch in dieser Literaturgeschichte nicht zu kurz kommen, ist der kritische. Daß auch eine andere Auffassung des Urchristentums möglich ist, zeigen die von A. Ehrhard veröffentlichten drei Vorträge über Urchristentum und Katholizismus.[1]) Wohl erkennt E. drei Lebensstadien des Urchristentums: das Judenchristentum mit Petrus und Jacobus, das Heidenchristentum unter Paulus und das johanneische Universalchristentum an. Aber diese Formen enthalten keine Zutaten zum Evangelium Jesu, sondern sind die einander ablösenden Entfaltungen aus der gleichen Wurzel, so daß das Johannesevangelium den dogmatischen Abschluß der heidnischen Offenbarung bildet. Denn in der Aneignung des christlichen Logosbegriffes, die zugleich seine Christianisierung bedeutete, brachte es die Erkenntnis, daß Jesus nicht bloß der erwartete jüdische Messias, sondern der universale Heilbringer ist. So konnte die Welt das Eroberungsfeld des Christentums werden, das nun die höchsten Gedanken der Antike in seinen Dienst nahm. Wenn E. dieses johanneische Universalchristentum als katholisch im Sinne der Papstkirche bezeichnen kann, dann hat er das Wesen des römischen Katholizismus auffallend weit bestimmt. So ist nicht der Sakramentsgedanke an sich ein bestimmendes Merkmal der römischen Kirche, sondern die Lehre von den sieben Sakramenten. Auch sieht E. nicht den Unterschied zwischen Hierarchie und urchristlichem Enthusiasmus, dem pneumatischen Anarchismus. Wohltuend wirkt E.s sachliche Auseinandersetzung mit anderen meist protestantischen Auffassungen.

In dem Buch von H. Preisker kann man die Spannung empfinden, die sich aus den beiden Grundhaltungen des alten Christentums zur Kultur: Bejahung oder Verneinung auf dem Gebiet der Familienethik ergaben.[2]) Durch die Verwertung des außerchristlichen Materials aus der hellenistisch-römischen Welt und dem Spätjudentum treten die Elemente klar hervor, mit denen die

[1]) Albert Ehrhard, Urchristentum und Katholizismus, 3 Vorträge. Luzern, Räber & Cie. 1926 = Schriften der Gesellschaft für christliche Kultur in Luzern, 1. Bd.

[2]) Herbert Preisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten, eine Studie zur Kulturgeschichte der Alten Welt. Berlin, Trowitzsch & Sohn 1927 = Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 23. Bd.

Auseinandersetzung zur Notwendigkeit wurde. Fein sind hier im physischen Dualismus, Moralismus und eschatologischen Enthusiasmus die Motive der verschiedenen Einstellungen zur Ehe herausgearbeitet. Nicht aus asketischer Haltung ist der Gegensatz zu erklären, den Jesus und seine Jünger zur Welt empfunden haben, sondern es ist „innere Gelöstheit von den Bindungen dieser Welt, die in einer desto festeren Bindung an eine höhere Ordnung und an eine geistige Gemeinschaft ihren Grund hat". Und Pr. weist die Gründe nach, warum das Christentum keine Eheauffassung gewinnt. Es ist dies eine Wirkung, die von der jüdischen rein physischen Wertung der Ehe und dem Entsinnlichungsstreben des Hellenismus ausgegangen ist. Auch die Enderwartung machte sich geltend. So wurde aus der urchristlichen Welterhabenheit weltfeindliche Askese, aus der Heiligung Entsinnlichung. Doch brachte der Kampf gegen die Ketzer neue Ansätze.

Einen Beitrag zur Ethik der Alten Kirche im zweiten Zeitraum ihrer Geschichte gibt das in jeder Hinsicht trefflich gelungene Buch von B. Poschmann über die abendländische Kirchenbuße.[2]) P. ist ja ein Meister auf diesem Forschungsgebiete, wie seine Auseinandersetzung mit K. Adam über die Bußlehre Augustins zeigt. Das Problem — dogmengeschichtlich und kirchlich praktisch behandelt — ist im neuen Buch das gleiche: gab es eine kirchliche Privatbuße? Die römische, gallische, spanische, afrikanische Kirche sind nacheinander behandelt, und das Werk gipfelt in der Darstellung der Bußlehre Gregors I. und Isidors von Sevilla. Auch das Ergebnis bleibt unverändert. In dem Zeitraum von 400—600 war die alte Bußgestaltung noch herrschend. Unwiederholbarkeit und lebenslängliche Verpflichtung sind die Merkmale der Buße. Gewiß eine gewaltige Tat der Kirche, daß sie noch in dieser Zeit an der unter ganz anderen Verhältnissen geschaffenen Praxis festhielt. P. selbst spricht von der schweren Krisis, die diese Haltung heraufführte. Mit der Buße ging es, wie es bei der Taufe gewesen war. Man schiebt sie bis zur Todesstunde auf; die Buße wird gleichsam ein Mittel, um auf den Tod vorzubereiten. So gewinnt aber die Wirksamkeit der Iroschotten auf dem Festland gewaltige Bedeutung.

Auch die Arbeit W. Elligers über die altchristliche Einstellung zum künstlerischen Schaffen ordnet sich den Untersuchungen ein, die das altchristliche Kulturproblem zum Gegenstand haben.[2])

[1]) Bernhard Poschmann, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums. München, Kösel & Pustet 1928 = Münchener Studien zur histor. Theologie, 7. H.

[2]) Walter Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen Schriftsteller). Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung 1930 = Studien über christliche Denkmäler, 20. H.

Wie Preisker beschränkt sich E. auf die literarischen Zeugnisse, die als Aussagen von Einzelpersonen nacheinander gegeben sind — ohne Gruppierung und Schematisierung. Doch ist die Behandlung der monumentalen Quellen als Fortsetzung in Aussicht genommen. Zweifellos, in diesem Kulturprobleme war das Christentum religiös am stärksten gebunden. Das mosaische Bilderverbot war zu bestimmt, als daß es hinwegdiskutiert werden konnte. Dazu wirkte die magisch-realistische Bilderauffassung des Heidentums abschreckend. Außerdem tauchte die Frage der dogmatischen Korrektheit eines Christusbildes auf. Ganz allmählich konnte sich eine bilderfreundliche Gesinnung durchsetzen. Kein Zufall, daß die Bilder, die die Macht Gottes über Leben und Tod zum Ausdruck bringen, den Anfang machen. Man fragt sich aber, ob sich wirklich nicht die Verbindungslinien unter den Bilderfreunden und -feinden stärker ziehen lassen. E. betont die Mannigfaltigkeit in der Begründung der Stellungnahme durch die Theologen. Jedenfalls sieht auch E. in dem Eindringen der Bilder ein Stück Hellenisierung des Christentums. Da aus der Zeit bis zu den großen Kappadoziern kein Theologe, der die Bilder gegen ihre Feinde verteidigt hätte, zu nennen ist, muß man vielleicht auch die Frage aufwerfen, ob nicht die Theologen in dieser Sache vor dem Volk kapituliert haben.

In welchem Umfang die monumentalen Werke zugrunde gegangen sind, erkennt man aus V. Schultzes großem Werk über altchristliche Städte und Landschaften.[1]) Freilich handelt es sich im zweiten Band, der das Buch zum Abschluß bringt, um Kleinasien. Für Italien würde das Bild wesentlich günstiger aussehen. Die archäologischen Quellen: Inschriften, kirchliche Bauten, Grabstätten, Kleinkunst und sonstige Bildwerke sind von Sch. herangezogen und mit den literarischen Zeugnissen, in denen auch die Legenden zu Wort kommen, zu einem Gesamtbild vereinigt. Wertvoll ist vor allem der geographisch-topographische Unterbau. Die Buntscheckigkeit der Landkarte Kleinasiens, wo die römische Herrschaft keineswegs die völkischen Kulturen vernichten konnte, macht das Vordringen des Christentums in diesem Gebiet besonders interessant. Daher ist die Gliederung, die Sch. seinem Werke gibt, gerechtfertigt: eine völkisch-provinzial gegliederte Kirchengeschichte Kleinasiens, die von den Anfängen bis in die Mitte des 6. Jahrh. reicht, ist von ihm geboten. Natürlich konnten nicht alle Territorien in gleichem Umfang erfaßt werden. Die Quellen versagen nur allzuhäufig.

Doch wie urteilte der Heide über das älteste Christentum? Neben die christlichen Selbstzeugnisse müssen zur Ergänzung die heidnischen Aussagen treten. Deshalb verdient W. Völkers

[1]) Victor Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften II, Kleinasien, 2 Bde. Gütersloh, C. Bertelsmann 1922/26.

Arbeit, die diese Frage auf Grund des Urteils des berühmten Neuplatonikers Celsus beantwortet, stärkste Beachtung.[1]) Die Aussagen des Celsus in seinem Ἀληθὴς λόγος — diesen Buchtitel übersetzt V. übrigens, auf Neander zurückgreifend, mit „Wahre Lehre" — werden von V. auf ihren historischen Wert untersucht, so daß die Frage ihrer Nutzbarkeit für die Kirchengeschichte in Angriff genommen wird. Aussagen, die meist zugleich Anklagen sind, bedürfen der Prüfung. Während Celsus manchen christlichen Anschauungen und Einrichtungen großes Interesse entgegenbringt, versagt er in anderen ganz. Der Gottesdienst ist von ihm kaum behandelt, aber über die Zusammensetzung der Gemeinden, über christliche Poeten und Wundertäter, über den Drang zum Martyrium u. a. spricht er sich aus. Wichtig ist, daß bei ihm verschiedene christologische Auffassungen wiederklingen, bedeutsam auch, wie er die christliche Gottesanschauung beurteilt. C. wehrt sich gegen einen Gott, dessen Güte sich dem Sünder naht oder dessen Allmacht jede menschliche Fassungskraft übersteigt. Mit dem geschärften Blick des neuplatonischen Spiritualisten erkennt er anthropomorphe und anthropopathische Elemente in der christlichen Gottesanschauung. Jedoch, man verkenne nicht, daß nach dem Wortlaut der Überlieferung manches strittig bleibt.

Im breiten kulturgeschichtlichen Rahmen finden wir die Anfänge des Christentums in drei Werken dargestellt, die nicht allein für den engen Kreis der Fachgelehrten bestimmt sind. W. Classens „Eintritt des Christentums in die Welt" führt bis auf Theoderich, Cassiodor, Benedikt, drei Gestalten, die jede auf besondere Art in das Mittelalter weisen.[2]) Das Werk weist die Vorzüge der Darstellungsweise Cl.s auf: die anschauliche Schilderung — hier bedingt durch die Eindrücke einer Orientreise, die Eingliederung der Schöpfungen der Kunst und der Dichtung aller Zeiten in den Text, die feinen Charakterzeichnungen. Wohl wird die religiöse Haltung, die hinter diesem Buche steht, nicht alle Leser zufriedenstellen. Es ist die Theologie, die seit vielen Jahren an der Marburger Fakultät, der Cl. das Werk widmet, gepflegt wird. So geht Cl. über die dogmatischen Kämpfe schnell hinweg, aber die Naturbetrachtung der Antiochener schildert er ausführlich. Auf Einzelheiten wie das Zurückgreifen auf die galiläische Auferstehungshypothese oder die unbestimmte Angabe über die Entstehung des Christennamens kann ich hier nicht eingehen. Ob man F. W. Schaafhausens Werk „Der Eingang des Christentums in das

[1]) Walther Völker, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus. Halle a. S., Buchh. d. Waisenhauses 1928.

[2]) Walther Classen, Eintritt des Christentums in die Welt. Der Sieg des Christentums auf dem Hintergrunde der untergehenden antiken Kultur. Gotha, Leopold Klotz 1930.

deutsche Wesen" neben Classens Buch stellen darf?[1]) Wohl schwerlich! Denn Sch. gibt trotz aller kulturellen Milieuschilderung eine ideengeschichtliche Darstellung, die allmählich zu den dem Verfasser liebgewordenen religiösen Vorstellungen überleitet: „Geschichte treiben heißt am sicheren Gestade Leuchten entzünden als Wegweiser durch das unklare Fahrwasser der Gegenwart". Sch.s Liebe gilt dem johanneischen Christusbild, aus dem das Evangelium vom Leben und Sterben spricht. Aber die Kirche des Mittelalters hatte dieses Bild aufgegeben und damit das innere Verhältnis zu Christus verloren. Sie kennt den unnahbaren Christus, den Weltenrichter. Deshalb kann Sch. die Kirchengeschichte nur im Schatten der Verfallstheorie zeigen. Es ist ein dogmatischer Verfall, den der Bund mit dem römischen Staate sanktionierte. Sch. meint sogar, daß bei Julian nicht von der Abneigung gegen das Christentum die Rede sein kann, sondern ihn stieß die Lehre ab, wie sie in Rom langsam geworden und in Nicäa endgültig gebildet worden war. Worin besteht jedoch das Symbol unserer Geschichte? Antwort: Maria. „Maria war das Bild der ganzen Menschheit, die im Geistigen zu vollziehen hatte, aus eigener Kraft zu vollziehen hatte, was in ihr im Physischen durch ein Wunder geschehen war . . . Auch der Mensch soll aus eigener Kraft, in Reinheit — das heißt ohne selbstisches Wollen — in sich den Sohn gebären." Im neuen Marienkult, der von Chartres seinen Ausgang nahm, wurde das Neue geboren. Der Historiker kann über die Idee, die ein solches Buch gebaut hat, mit dem Verfasser nicht rechten. Manche Ausschnitte aus der Kirchengeschichte, wie z. B. das Zusammentreffen zwischen Antike und Christentum sind von Sch. nicht nur meisterhaft geschrieben, sondern auch sachlich richtig wiedergegeben. Anderes rückt sicher bei Sch. in falsche Beleuchtung, so z. B. die Beurteilung Julians oder die Auffassung über den Anteil Roms an der Entstehung des orthodoxen Dogmas.

Zu diesen beiden Darstellungen tritt Eb. Arnolds Quellensammlung „Die ersten Christen", ein Buch, das nicht bloß durch eine gute Einführung, sondern auch durch die getroffene Auswahl, die beigegebenen Erläuterungen und Register eine gewisse Höhenlage einhält.[2]) Ziel des Werkes ist, das Christentum in der Übergangszeit vom Urchristentum zur altkatholischen Kirche in seinen religiösen Bindungen und Lebensäußerungen vor den Augen des Lesers erstehen zu lassen. Wie umfassend das Bild ausgefallen ist, zeigen die Unterteile: Staat, Gesellschaft und Martyrium,

[1]) F. W. Schaafhausen, Der Eingang des Christentums in das deutsche Wesen. 1. Bd. Von der Antike bis zum Zeitalter der romanischen Dome. 1.—3. Tsd. Jena, Diederichs 1929.

[2]) Die ersten Christen nach dem Tode der Apostel, aus sämtlichen Quellen der ersten Jahrhunderte zusammengestellt u. herausgegeben v. Eberhard Arnold. Sannerz u. Leipzig, Eb. Arnold-Verlag 1926 = Quellen, 1. Bd.

Selbstschilderung der Christen; Glaubensbekenntnis und Schrift; Herrenworte, Apostellehre und Briefe; Zusammenkünfte und Weihestunden; Verkündigung und Prophetie.

Kulturgeschichtliche Fragen sprechen auch aus einer Reihe Arbeiten, die dem Bereich der blühenden Augustinforschung entstammen. Diese können hier nicht übergangen werden, auch wenn H. Dörries in der Theologischen Rundschau (1, 1929, 217ff.) vor kurzem über die Augustinforschung der letzten 15 Jahre berichtet hat. Ehe ich jedoch auf diese Werke eingehe, sei auf zwei Arbeiten hingewiesen, die allgemeines Interesse beanspruchen dürfen. E. Kalinka bespricht in einer Wiener Akademieabhandlung die älteste erhaltene Abschrift des Verzeichnisses der Werke Augustins, wie sie im Codex Veronensis XXII 20 vorliegt.[1]) Der Codex enthält die Biographiensammlung von Hieronymus-Gennadius, in der der Augustinbiographie das von Possidius hergestellte Verzeichnis der Schriften angehängt ist. Die Handschrift nimmt tatsächlich eine Sonderstellung ein. K. weist sie der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. zu, einige Nachträge ausgenommen, die er kenntlich macht. Bedeutsam ist nun, daß das Verzeichnis rund 200 Schriften anführt, die verschollen sind. Man versteht da die Frage des Gennadius: „Quis enim glorietur omnia se illius habere?" Jedenfalls muß man die Publikation im C. S. L. V. dringend wünschen. Dann hat W. Thimme als Religionspsycholog zu Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen Stellung genommen.[2]) Die Arbeit zerfällt in eine genetische, den religiösen Werdegang gebende und in eine phänomenologische Betrachtung, die die gewonnenen religiösen Anschauungen als Ganzes in seiner Einheit und seinen Spannungen darstellt. Alle Elemente sind nachgewiesen, die den religiös-sittlichen Werdegang bestimmt haben: die Eltern nach Abstammung, Charakter und Bildung, die Hortensiuslektüre, die Berührung mit der Bibel, die manichäischen Ideen, Plotin u. a. Dabei wird die Bekanntschaft mit Plotin und die Gartenszene als zweigipfliger Bekehrungsvorgang angesehen, dem die Hortensiuslektüre vorbereitend gegenübersteht. Daraus geht hervor, daß Th. trotz des Widerspruches Nörregaards an seiner die Bedeutung der Taufe Augustins einschränkenden Auffassung festhält. Das Kinderwort: Tolle, lege! wird weder als Realität noch als innere Audition gewertet, sondern als „unwillkürlich wunsch- und phantasiebegabte Umdeutung zufälliger Töne oder Geräusche in gleichem oder ähn-

[1]) Ernst Kalinka, Die älteste erhaltene Abschrift des Verzeichnisses der Werke Augustins. Wien, Hölder-Pichler-Tempsky A.-G., (Abt.:) Akad. d. Wiss. in Komm. 1925 = Akademie d. Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsber., Bd. 203, Abh. 1.

[2]) Wilhelm Thimme, Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen, eine religionspsychologische Studie. Gütersloh, C. Bertelsmann 1929 = Religionspsychologie, Beihefte zur Ztschr. f. Religionspsychologie, H. 2.

lichem Rhythmus". Erst beim Eintritt in den Priesterstand vollzog sich die Vertiefung des schon Erfahrenen und Erkannten. In der geistig-religiösen Haltung Augustins spiegelte sich nun der Durchgang durch so verschiedene Gedankengänge wider. Aber es ist doch eine wertvolle Feststellung Th.s, daß die christliche Gottesidee immer wieder durch alles andere hervorbricht: Quid est ergo deus meus? Quid, rogo, nisi dominus meus.

Der großen Untersuchung, die Har. Fuchs dem Problem „Augustin und die antike Friedensidee" gewidmet hat, könnte man auf Grund ihres Ergebnisses mit berechtigtem Mißtrauen begegnen.[1]) Bekannt ist Troeltschs These, der bei Augustin die erste größere Kulturethik des Christentums aus der Verbindung zwischen Antike und christlichem Glaubensgut entstehen läßt. Die Arbeit von Fuchs müßte eigentlich diese Anschauung in der Behandlung eines wichtigen Einzelproblems stützen. Aber F.' Auffassung ist eine Umkehrung der seines Vorgängers. Denn die Betrachtung der Umwelt, die eigene Lebensgeschichte, die drängende Gewalt seiner eigenen Natur — all diese Erkenntnisse und Erfahrungen haben Augustin von der Erfolglosigkeit des irdischen Friedensstrebens überzeugt. Friede wird von ihm allein als Inbegriff der himmlischen Herrlichkeit bejaht. So schroff stehen die Auffassungen Troeltschs und Fuchs' einander entgegen, und jede Harmonisierung erscheint aussichtslos. Dabei machen die Gedankengänge F.' in ihrer philosophiegeschichtlichen Begründung einen durchaus klaren, überzeugenden Eindruck. Denn was sich alles aus der stofflichen Durchdringung des 19. Buches des Werkes „De civitate Dei" an bleibenden Ergebnissen herausschält, ist wirklich viel, sehr viel. Augustin verarbeitet überliefertes Gedankengut. Das 19. Buch, das mit der Auseinandersetzung oder besser gesagt: Ablehnung von Varros Schrift „De philosophia" beginnt, verwertet im stärksten Grad — und zwar auf Grund einer schriftlichen Vorlage — stoisches Gedankengut. Der Vergleich der Behandlung der Friedensfrage bei Augustin und dem Areopagiten zeigt, daß beide aus derselben Quelle schöpfen. Varro war es, der in seiner verlorenen Schrift „Logistoricus de pace" die hellenistische Erörterung des Friedensproblems dem Westen vermittelte; aber über den Verfasser der Vorlage Augustins läßt sich nur sagen, daß er sich mit der Stoa berührt. Doch gerade die scharfsinnige Analyse des 19. Buches durch F. mit dem Nachweis seiner literarischen Quellen zeigt, welche gewaltige Bedeutung Augustin nicht nur als dem Vermittler, sondern auch dem Gestalter antiken Gedankengutes zukommt. Der große Theologe breitet doch nicht nur die antike Friedensidee aus, um sie abzulehnen, sondern verwertet sie auch: z. B. Friede

[1]) Harald Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum 19. Buch der Civitas Dei. Berlin, Weidmann 1926 = Neue philologische Untersuchungen, H. 3.

im All und das Vorbild der Tiere, der Friede der Gleichgesinnten, die Übersicht über die verschiedenen Friedensverhältnisse (Pax-Tafel). Freilich kommt Augustin überall zum gleichen Ergebnis. Bleibendes kann hier auf Erden nicht geschaffen werden, hier gibt es nur Sehnsucht: „Was man auf Erden Frieden nennt, ist seinen ganzen Voraussetzungen nach mit einem derartigen Zustande nicht zu vergleichen. Das irdische Leben ist ständiger Kampf, sein Friede nichts anderes als eine seltene Pause." Aber mit solchen Ideen erstand nicht nur ein Ideal, sondern auch alle Elemente, die diesem Ideal wesensverwandt zu sein scheinen, gewinnen für diese Erde Bedeutung. So schließen sich doch Troeltschs und Fuchs' Anschauungen keineswegs aus. Daß F. außerdem in den Beilagen eine besondere Abhandlung über den Begriff des Friedens in der Antike und im Christentum bietet, die die unterscheidenden Merkmale klar und scharf herausarbeitet, sei ihm besonders gedankt. Auch V. Stegemann in seinem Buch „Augustins Gottesstaat" stimmt mit F. überein.[1]) Der Paxbegriff erhält bei Augustin seine „entscheidende über die Diesseitigkeit hinausreichende, später der Diesseitigkeit unerreichbare Qualifizierung", und in klar scheidenden Ausführungen ist auch in dieser Arbeit pax prava et perversa der civitas terrena von pax recta et ordinata der civitas Dei getrennt. St.s Verdienst besteht im Nachweis, den er auf Grund des 18. Buches liefert, daß die civitas terrena wesentliche Bedeutung für die civitas Dei hat. Die religiös bestimmte universalhistorische Idee Augustins wäre undenkbar, wenn nicht das geschichtliche Geschehen in seiner Gesamtheit von Gott als der außerweltlichen Einheit begriffen werden könnte. Und es ist ein weiterer Vorzug der Arbeit St.s, daß sie nicht bloß das Werden dieses universalhistorischen Gedankenkreises in der geistigen Entwicklung Augustins verfolgt, sondern auch den Anregungen nachgeht, die er von Ambrosius (Auslegung des 45. Psalms) und damit indirekt von Philo und Origenes empfangen hat.

An der Spitze der Erscheinungen zur Kirchengeschichte des Mittelalters steht das dreibändige Werk von G. Schnürer, das den ganzen Zeitraum umfaßt.[2]) Kirche und Kultur im Mittelalter, wie verschieden sind die Bearbeitungen ausgefallen, die dieses Thema bisher gefunden hat, je nach der konfessionellen Einstellung oder nach den behandelten Zeitabschnitten und Kulturelementen. Daß Schn. als Katholik nicht unter die Apologeten gehen will, zeigt sein Programm: „Die Kultur, welche durch die Kirche im Abendlande begründet und gefördert wurde, wird in den letzten

[1]) Viktor Stegemann, Augustins Gottesstaat. Tübingen, Mohr 1928 = Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie u. ihrer Geschichte, 15.

[2]) Gustav Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter, 3 Bde. Paderborn, F. Schöningh 1926/29. Die einzelnen Bände liegen z. T. schon in neuer Auflage vor.

Jahrhunderten des Mittelalters den Dienern der Kirche selbst gefährlich. Sie erliegen zu einem großen Teil der Versuchung, in dem Genuß der Kultur aufzugehen und über der Förderung der Kultur ihre höhere, überirdische Aufgabe zu vergessen." Mittelalter ist für Schn. die Jugendzeit der abendländischen Nationen, die Zeit des Werdens und der Vollendung einer neuen Kulturgemeinschaft nach der Zeit des Verfalls und der Auflösung in der Völkerwanderung. Vollendet wird der Bau durch Karl den Großen; aber die Grundsteine erweisen sich noch zu schwach, als daß sie einen erneuten Verfall verhindern könnten. Der neue Geist aus den reformierten Klöstern und die Gründung des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation bilden die Grundlage für den Wiederaufbau. Nun gliedert die Kirche alle Schätze des fremden Wissens und Könnens in die große christliche Welt- und Lebensanschauung ein. Kreuzzüge und Mission werden zur gemeinsamen Sache des vom Papsttum geführten Abendlandes. Der religiöse Geist durchdrang alle weltlichen Einrichtungen, die Bräuche des Volkes wie die Wissenschaft der Gelehrten. Der zweite Höhepunkt in der Geschichte des Mittelalters war erreicht: die Kirche war unbestritten die Führerin der abendländischen Gesellschaft. Doch wieder folgt der Abstieg, Papsttum und Kaisertum verloren ihre Macht, die ideale Einheit des Abendlandes löste sich auf, nun strebten plötzlich alle Elemente auseinander: die Nationen, die Schichten in der Bevölkerung, die Wissenschaft, die Kunst, und — nicht zu vergessen — der religiöse Subjektivismus äußerte sich. Schwerer und schwerer wurde die Krisis in der führerlos gewordenen Welt. So müßte eigentlich der dritte Band im Gegensatz zu den beiden ersten, die mit den Höhepunkten des Mittelalters schließen, mit einem düsteren Bilde enden. Aber Schn. zeigt am Schluß dieses Bandes die Grundlage des neuen Aufstiegs in der katholischen Restauration Spaniens. Die große Idee des Mittelalters ist nicht tot, sondern lebt im römischen Katholizismus fort. — Alles in allem: ein einheitliches Werk, getragen von einer Gesamtanschauung, die den Geschichtsverlauf zu meistern versteht. Ob diese Gesamtauffassung den großen geschichtlichen Vorgängen immer gerecht wird? Einheitskultur ist für Schn. bedingt durch die Herrschaft des Papsttums. Daher mußte er das Ausscheiden der beiden Größen als geschichtlich notwendig hinstellen, die diesen Herrschaftsanspruch nicht anerkannten: der arianischen Landeskirchen und der Ostkirche. Der Untergang des Arianismus ist für Schn. kein Problem, sondern die unabwendbare Folge seiner Ketzerei. Der Bruch mit Byzanz war eine Notwendigkeit, um den Cäsaropapismus vom Abendland fernzuhalten. Das sind Antworten, die nicht befriedigen können. Außerdem ist ein wichtiger Faktor in der Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse im Mittelalter, daß sich die Kirche durch Überspannung des Ketzerbegriffes

die lebendigen Quellen religiösen Lebens selbst verstopft hat. Aber Einzelkritik wird an einem Buch wirkungslos abprallen, das tief im katholischen Glauben seines Verfassers wurzelt und nur so verstanden werden darf. Man wird dieses Urteil wiederholen müssen, wenn man das Buch „Vom heiligen Geist des Mittelalters" aus der Feder Wolframs von den Steinen liest, wenn auch letzterer nicht mit der katholischen Einstellung, aber mit einer nicht minder fest geprägten Anschauung an das Mittelalter herantritt.[1]) Hier und dort die Beherrschung des Stoffes bis in alle Einzelheiten hinein und gründlichste Literaturkenntnis. Dazu zeichnen v. d. St.s Werk im Unterschied von Schn.s bedächtiger, ruhig dahinschreitender Darstellungsweise die hinreißende Glut der Sprache und die meisterhafte Stilisierung aus. Seine Darstellung bewirkt schon dadurch die stärksten Eindrücke, um so mehr, da von hohler Pathetik nichts zu merken ist. Mittelalter ist ihm die Mitte der christlichen Zeit, die mit der Weihnacht von Bethlehem einsetzt und mit der Heiligung von Mensch und All ihr Ende findet. Anselm von Canterbury und Bernhard von Clairvaux sind die beiden Gestalten, aus denen der Geist des Mittelalters strömt. Warum diese beiden? Anselm verknüpft den Intellekt mit seinen Wurzeln: „Das credo ut intelligam versinnlicht sich zum oro ut intelligam und verschmilzt zum orando intelligo: im Gebet wird der Glaube zur geistigen Sicht". Am ontologischen Gottesbeweis und in der Auslegung der Schrift „Cur Deus homo" wird die Ineinssetzung von ratio und fides gezeigt. In der Auslegungsgeschichte des ontologischen Gottesbeweises zeigt sich, daß Männer späterer Zeit diese Grundthese des Mittelalters nicht mehr verstanden haben. v. d. St. urteilt: „Diese Auslegung ist die Geschichte der Entfremdung von jenem Glauben, den der Gottesbeweis so unmittelbar ausdrückt." Bernhard ruft, zwingt das Göttliche in die Zeit, in die Gegenwart: Wo er Wirkung sieht, da sieht er Wirklichkeit — das ist eine Form des ontologischen Gottesbeweises. Bezeichnend sind seine Worte in einer Weihnachtspredigt: „Jesus Christus, Sohn Gottes, wird geboren in Juda's Bethlehem. Wird geboren, sagt der Text, nicht: ist geboren." So sieht v. d. St. in Bernhard den Trieb zur Einheit, der das Mindere durch das Göttliche durchleuchtet und knechtet. Die Folgezeit hat auch Bernhard nicht verstanden. Wer die Natur im Namen Gottes angreift oder bloß duldet, dem ist ein Verstehen Bernhards nicht beschieden. Viele Gegner Anselms und Bernhards kommen in diesem Buch zu Wort, Theologen und Politiker. Auch Thomas von Aquino wird gestreift und abgelehnt, da er das Natürliche und das Übernatürliche trennt; aber nur ein Gegner wird ausführlich behandelt: Abälard — eine gute Wahl, um den

[1]) Wolfram von den Steinen, Vom heiligen Geist des Mittelalters. Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux. Breslau, Ferd. Hirt 1926.

Gegensatz gegen den Geist des Mittelalters scharf herauszuarbeiten. Reichste Literaturangaben sind dem Buche beigegeben, das einem persönlichen Anliegen des Verfassers seine Entstehung verdankt.

Wer von diesen Werken, die eine Gesamtschau über das Mittelalter vermitteln, zu den Werken partieller Themen herabsteigt, wird vom Germanentum seinen Ausgang nehmen. Hier wird man es dankbarst begrüßen, daß Adams von Bremen Hamburgische Kirchengeschichte in den „Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit" neubearbeitet vorliegt.[1]) Diese Neuausgabe war nach Schmeidlers Textherstellung in den M. G. eine Notwendigkeit. Schm. nimmt selbst in der Einleitung seine eigenen Forschungen zur Biographie Adams auf. So stützen neue Argumente die schon ausgesprochene Vermutung, daß Adam aus Bamberg stammt. Steinberg, der neue Übersetzer, bespricht das Werk selbst, dessen Überreichung an den Erzbischof Liemar er für das Jahr 1076 ansetzt. Die Quellen, d. h. die Berichte über die Missionare Deutschlands, sprechen meist selbst in dem Werk Heinr. Timerdings „Die christliche Frühzeit Deutschlands", einem Buch, das sich durch seine äußere Gestalt und seinen Inhalt würdig den Erscheinungen des Verlages von Eugen Diederichs einordnet.[2]) In zwei Bänden sind die irisch-fränkische und angelsächsische Mission in den alten Biographien ihrer Führer dargestellt von Columban und Gallus bis auf Corbinian und Pirmin, von Egbert, Wigbert und Willibrord bis auf Willehad und Liudger. T. sieht in der Bekehrungsgeschichte der Deutschen ein Beispiel dafür, daß die innere Umwandlung des Volkes durch wirtschaftliche oder politische Verhältnisse wohl gefördert, aber nur durch geistige Kräfte wirklich vollzogen werden kann. Die Entwicklung der kirchlich-religiösen Verhältnisse im Frankenreiche der Merowinger zeigt dies mit voller Klarheit. T. lehnt auch alle Versuche ab, durch die Idealisierung der altgermanischen Religion und die Ausgestaltung der germanischen Mythologie, wie es viel die Romantik tat, die Christianisierung der deutschen Lande als eine Fehlentwicklung anzusehen. T. gibt selbst eine knappe Schilderung dessen, was wir von der altgermanischen Religion noch wissen. Diesen Versuchen gegenüber, die in letzter Zeit üppig wucherten, ist das Werk W. Boudriots zu begrüßen, das die Aussagen der kirchlichen Literatur vom 5. bis 11. Jahrh.

[1]) Adams von Bremen Hamburgische Kirchengeschichte. Nach der Ausgabe der Scriptores rerum Germanicarum in dritter Auflage unter Mitarbeit von Bernhard Schmeidler neubearbeitet von Sigfrid Steinberg. Mit einer Karte. (Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, Band 44.) Leipzig, Dyksche Buchhandlung 1926.

[2]) Die christliche Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Bekehrer, hrg. von Heinrich Timerding. 1. Gruppe: Die irisch-fränkische Mission, 2. Gruppe: Die angelsächsische Mission. Jena, Diederichs 1929 = Frühgermanentum, 3. u. 4. Bd.

über die altgermanische Religion gesammelt hat.[1]) Eine stattliche Reihe Quellen sind genannt: Synodalbeschlüsse, fürstliche Verordnungen, Papstbriefe, bischöfliche Briefe und Verordnungen, Predigten, Traktate, kirchliche Formulare wie die altdeutsche Abschwörungsformel und der Indiculus superstitionum et paganiarum, Bußbücher und Dekretaliensammlungen. Freilich der Verwertung dieser Quellen stellen sich Hemmungen entgegen. Die Predigten des Caesarius von Arles haben so gewaltig gewirkt, daß selbst die berühmte Musterpredigt De correctione rusticorum des Martin v. Bracara inhaltlich ganz abhängig ist und sogar die Kanonisten Reginald v. Prüm und Burchard von Worms sich der Worte des Caesarius bedienen. Beweist die literarische Abhängigkeit das Fehlen der eigenen Anschauung bei den christlichen Bischöfen und Schriftstellern? Dazu eine andere Frage. Wie weit sind die Aussagen über die altgermanische Religion nichts anderes als allgemeine Urteile über den Paganismus? So urteilen sicher alle Quellen, die auf französischem Boden entstanden sind, nicht aus eigener Kenntnis der Dinge. Wertvoll ist deshalb, daß B. nach dem Wert der Einzelquelle fragt. Der Briefwechsel des Bonifatius oder die Sachsengesetzgebung Karls des Großen sind Quellen ersten Ranges. Dieser Scheidung der Quellen folgt dann die Verwertung in der Darstellung, die in zwei Teile zerfällt: der religiöse Glaube (Fetischismus, Elemente, Himmelskörper, Bäume, Pflanzen, Tiere, der Mensch, die Toten, Dämonen, Götter) und das religiöse Verhalten (Erhaltung und Vernichtung höherer Mächte, Beeinflussung höherer Mächte, die Befolgung des Willens der Gottheit). — Einen Beitrag zur deutschen Missionsgeschichte gibt auch das Charakterbild, das O. Wissig von Bonifatius entworfen hat.[2]) Es ist nicht leicht, zur Lebensgeschichte des Bonifatius neue Erkenntnisse beizutragen, nachdem Flaskamp die Quellen so erschöpft hat. W. sieht seine Aufgabe nicht darin, historische Details zu behandeln, sondern ihm geht es allein um die Wertung des Mannes und seines Werkes. Das Urteil stützt sich auf die Überschätzung der iroschottischen Mission und eine Verkennung der Vorteile, die die „von Bonifatius vollzogene Romanisierung" gebracht hat. So lebt der Geist wieder auf, der Aug. Ebrards Werke „Iroschottische Mission" (1873) und „Bonifatius der Zerstörer des Kolumbanischen Kirchentums auf dem Festland" (1882) geschaffen hat; nur diesmal spricht er aus einer Übersetzung von Bonifatiusbriefen, die unter diesem Gesichtspunkt ausgewählt sind. Die Ernennung des Bonifatius zum Bischof brachte den Tod der rom-

[1]) Wilhelm Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchl. Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert. Bonn, Ludwig Röhrscheid 1928 = Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, 2. H.

[2]) Otto Wissig, Wynfrid-Bonifatius, ein Charakterbild nach seinen Briefen gezeichnet. Gütersloh, C. Bertelsmann 1929.

freien deutschen Kirche iroschottischer Observanz. Auch das Innenleben des Bonifatius verkümmerte unter dem seelischen Druck, den seine Aufgabe auslöste. Düstere Schatten liegen auf seinem Charakter. Aber eine solche Verurteilung ist nur dadurch möglich, daß der Verfasser die iroschottische Mission überschätzt und für die kulturelle Bedeutung des Anschlusses an Rom kein Verständnis aufbringt.

Daran seien die Arbeiten zur Papstgeschichte angeschlossen. Zu den Papstgestalten, die der Mit- und Nachwelt große Rätsel aufgegeben haben, gehört zweifellos Silvester II. Schnürer erkennt seine wissenschaftliche Vielseitigkeit an, aber er spricht ihm Selbständigkeit und Schöpferkraft ab. Die Legende vom Zauberer Silvester zeigt jedenfalls deutlich das Unvermögen der Zeit, naturwissenschaftliche und mathematische Forschungen zu verstehen, die dieser Papst gepflegt hat. Nun versucht Fr. Eichengrün, neue Grundlagen für das Verstehen dieser Persönlichkeit zu legen.[1]) Aus seinem Buch erkennt man wiederum, wie heiß das Bild dieses Papstes bei den Zeitgenossen, in der Legende und in der neuen Forschung umstritten ist. Doch dies ist nur Rahmenwerk, in dem E. selbst seine Deutung des Mannes gibt. Die vielgestaltete Wirksamkeit Gerberts als Staatsmanns, Kirchenfürsten und Philosophen geht von einer Persönlichkeit aus, deren Grundzug unerschütterliche Aktivität, unentwegtes Streben ist: „Für den einzelnen sah er im lebendigen Denken, wie er es in der antiken Philosophie fand, den Weg zur reinen Menschlichkeit der selbstlosen Liebe, und diese freien Einzelnen sollten in der Kirche als Institution aus diesen Kräften lehren und wirken, damit sie wirklich zur allumfassenden Brudergemeinde werde." So wird Gerbert der Reihe der großen mittelalterlichen Kämpfer eingeordnet, der auch Bernhard von Clairvaux angehört. Es ist schwer, zu diesem geistvollen Essay Stellung zu nehmen. Bevor nicht eine kritische Gerbertbiographie vorliegt, ist die letzte Entscheidung noch lange nicht gesprochen. Dagegen wird man Kleo Pleyers Buche über die Politik Nicolaus V. ohne Einschränkung zustimmen können.[2]) Wenige Päpste haben während ihres Pontifikats so viele schwerwiegende Ereignisse erlebt wie dieser Papst: das Wiener Konkordat, den Fall Konstantinopels, das Ende des Basler Konzils, die Abdankung des letzten Gegenpapstes, die letzte Romfahrt eines deutschen Königs zur Kaiserkrönung, die politische Neuordnung in Italien, die Beendigung des 100jährigen Krieges zwischen Frankreich und England, das Vordringen der Renaissance. Tatsächlich ein dankbares Thema, das Pl. in Angriff genommen hat! Für jeden Historiker gewinnt diese Arbeit noch einen besonderen

[1]) Fritz Eichengrün, Gerbert (Silvester II.) als Persönlichkeit. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1928 = Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, H. 35.

[2]) Kleo Pleyer, Die Politik Nikolaus V. Stuttgart, W. Kohlhammer 1927.

Reiz. Denn sie ermöglicht den Vergleich mit v. Pastors Papstgeschichte. Pl. behandelt im Abschnitt „Finanzpolitik der Kurie" die Jubelfeier von 1450. Wohl spielten in diese Feier der Sieg über die Konzilsidee und das Bestreben, die unerschütterte Macht des Papsttums zu zeigen, hinein; aber der finanzpolitische Zweck war nicht Nebensache, sondern stand im Vordergrund (Erhebung von Lebensmittelsteuern, die doch die Pilger trafen, die Kanonisation Bernardinos degli Albizzeschi von Siena, wofür Siena und Aquila mehr als 7000 Dukaten bezahlen mußten, dann der Verkauf der Segnungen des Jubelablasses in der ganzen katholischen Welt). Wesentlich anders als bei v. Pastor fällt das Urteil Pl.s auch über die Kulturpolitik des „ersten Renaissancepapstes" aus. Man darf in Nicolaus V. nicht den großen päpstlichen Mäzen sehen, der Autorität und Reichtum des Papsttums den Jüngern der Wissenschaft und Kunst zur Verfügung stellte, so v. Pastor, oder mit J. Burckhardt sagen, daß mit diesem Papst der Geist des Humanismus den päpstlichen Thron bestieg, sondern Nicolaus war der kluge Taktiker, der die neue Bewegung in seinen Dienst nahm, um die Kirche mit den künstlerischen Schöpfungen zu verherrlichen. Auch über andere politische Maßnahmen Nicolaus V. finden sich bei Pl. feine Beobachtungen. Seine italienische Politik lief auf ein Gleichgewicht der Staaten hinaus. Den Osten gab er als einen verlorenen Posten auf, um seine ganze Kraft zur Festigung seiner wankenden Machtsphäre im Westen einsetzen zu können. — Nur einen kleinen Ausschnitt aus der Geschichte eines Papstlebens, der aber für die Charakterzeichnung zugrunde gelegt werden muß, behandelt H. G. Peter in seinem Buch über die Flucht Johannes XXIII. aus Konstanz.[1]) Nach der Ankunft in Schaffhausen begründet er in mehreren Schreiben an weltliche Fürsten seine Flucht. In beigegebenen Begleitschreiben gab er ausführliche „Informationen", in denen er seine Beschwerde über das Konzil und das Verhalten einiger Fürsten vorbringt. Diese Beschwerden — es handelt sich um siebzehn, die aber wesentlich darin übereinstimmen, daß sie die unrechtmäßige Konzilsordnung bekämpfen und von der Bedrohung der Sicherheit und Freiheit des Papstes sprechen — werden von P. auf ihre historische Wahrheit untersucht. Deshalb muß er den Verlauf des Konzils auf Grund der anderen historischen Quellen darstellen. Das Ergebnis ist für den Papst, wie zu erwarten stand, ungünstig. Vor allem sind die Maßnahmen Sigismunds zur Reform des Abstimmungswesens allein durch die Widerspenstigkeit Johannes XXIII. veranlaßt, der schon dem Plan eines neuen Konzils widersprochen hatte, dann wenigstens die Verlegung nach Frankreich erreichen wollte, schließlich aber in Konstanz durch

[1]) Hermann Georg Peter, Die Informationen Papst Johanns XXIII. und dessen Flucht von Konstanz bis Schaffhausen. Freiburg i. Br., Josef Waibel 1926.

die Voranstellung der Glaubenssache alle Bestrebungen zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit durchkreuzte. Auch die Einwilligung in die Abdankung war dem Papst nicht ernst, wie der erbitterte Streit um die Zessionsformel zeigt. Über seine Flucht hat er die Mächte getäuscht. Anschaulich schildert P. auf Grund ungedruckter Quellen die Flucht des Papstes, der als Tiroler Landsknecht verkleidet die Konzilsstadt verließ. Man kann nicht sagen, daß diese Arbeit das Geschichtsbild vom Konstanzer Konzil wesentlich geändert hätte; aber es wird wenigstens der Nachweis erbracht, daß die Darstellung Johann XXIII. als Geschichtsquelle nicht gewertet werden darf.

Im Zusammenhang mit der Papstgeschichte verdienen zwei kirchenrechtliche Werke Erwähnung. P. Schmid untersucht ganz allgemein den Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreites[1]), während O. Joelson die Vorgeschichte der Konklaveordnung bis zu ihrer Einführung unter Gregor X. behandelt.[2]) Trotzdem Schmid auch auf die Papstwahlen von Clemens II. bis auf Gregor VII. eingeht, schließt Joelsons Buch nicht unmittelbar an. Da Joelson mit Honorius III. beginnt, bleibt immerhin eine beträchtliche Lücke, die noch einen Bearbeiter finden möchte. Schm. geht methodisch sehr geschickt von der Erkenntnis aus, daß man an den Wandlungen, die der Begriff der Wahlfreiheit durchgemacht hat, am besten den Begriff der kanonischen Wahl klären kann. Ursprünglich wurde die electio ex ipsa ecclesia als acceptio des königlichen Kandidaten durch die Gemeinde hingenommen. Erst die Reformklöster entfesselten den Kampf um das Wahlrecht. Nur die dem Reformgeist ergebenen Mönche konnten den Würdigen finden, dem die Leitung des Klosters anvertraut werden sollte. Wahlkapitel bildeten sich. Schm. zeigt an vielen Einzelkämpfen, wie heiß um die neue Wahlfreiheit (electio = nominatio) gekämpft worden ist. Rom griff die Bestrebungen auf und gliederte sie dem großen Kampfe um die Freiheit der Kirche ein. Aber der Begriff der Wahlfreiheit erhielt unter den Händen Roms eine neue Deutung: die freie Wahl wurde eine römische. Damit wurde die Losung „Wahlfreiheit" in den Dienst der Zentralisationsbestrebungen gestellt. Schm. schließt: „Indem der römische Primat die canonica electio ‚wiederherstellte', arbeitete er an seiner Restituierung." Joelson verfolgt die Vorgeschichte der berühmten Decretale „Ubi periculum maius", die die Papstwahl durch die Kardinäle im Konklave festlegt (Konzil zu Lyon 1274, Mirbt, [4]Nr. 367), bis auf Honorius III. zurück. Wenn

[1]) Paul Schmid, Der Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreits. Stuttgart, Kohlhammer 1926.

[2]) Olga Joelson, Die Papstwahlen des 13. Jahrhunderts bis zur Einführung der Conklaveordnung Gregors X. Berlin, Emil Ebering 1928 = Historische Studien, H. 178.

auch diese Wahlordnung kurz darauf wieder ausgesetzt wurde, erhielt sie dennoch durch Coelestin V. erneut Gesetzeskraft, und ihre Aufnahme in den Liber Sextus des Papstes Bonifatius VIII. entschied ihren Sieg. Die Vorgeschichte, die J. gibt, rechtfertigt die neue Einrichtung. Dunkle Schatten liegen auf den vorhergehenden Wahlen. Die Kardinäle sind nach ihren politischen Richtungen gespalten und geben den nationalen Ansprüchen nach. Ja es taucht sogar die Vermutung auf, daß Karl von Anjou einmal auf die Hinausschiebung der Wahl aus politischen Gründen hingearbeitet hat. Wie damals Papstwahlen zustande kamen, zeigt die grauenhafte Vergewaltigung und Behandlung der Kardinäle bei der Wahlhandlung, aus der dann Cölestin IV. als Papst hervorging. Daß es in dieser Zeit des Verfalls auch Kardinäle gab, die ihre Entscheidungen nicht nach politischen und persönlichen Motiven orientierten, berichtet J. ebenfalls. Diese Arbeit schöpft das Thema völlig aus.

Indirekt gehört zur Papstgeschichte auch der Suprematstreit zwischen den Erzbischöfen von Canterbury und York in den Jahren 1070—1126, dem Margarete Dueball eine eigene Untersuchung widmet.[1]) Nicht als ob das Papsttum an der Entstehung des Kampfes beteiligt gewesen wäre. Aber Verlauf und Ausgang sind durch päpstliches Eingreifen bestimmt worden. Dadurch daß Lanfranc von Caën dem Erzbischof von Canterbury die kirchliche Oberhoheit über ganz England, die der Primaswürde gleichkam, verschaffen wollte, ist der Kampf zwischen Canterbury und York doch zugleich ein Stück des großen Kampfes gegen die päpstliche Universalherrschaft. Vor vielen Jahren lenkte H. Boehmer in mehreren Arbeiten die Augen der Fachgelehrten auf diese wichtigen Vorgänge. Erst 1926 versuchte A. J. Macdonald in seinem großen Lanfrancbuche (Oxford 1926) diesen Erzbischof gegen die von Boehmer erhobene Anklage der Fälschung von Privilegien zu verteidigen. Nun bekennt sich D. rückhaltlos zu Boehmers Auffassung, die sie mit neuen Gründen zu stützen versucht. Damit ist diese Frage entschieden. Außerdem greift D. weit über Boehmers Arbeit hinaus, da sie den Streit der beiden Erzbischöfe bis zum Vergleich unter dem Papst Calixt II. verfolgt: der Erzbischof von Canterbury wurde legatus natus, während der von York von der Verpflichtung zum Obedienzeid befreit blieb — ein kluger Schachzug überlegener päpstlicher Diplomatie, die die päpstlichen Interessen in England völlig wahrte.

Fortsetzung folgt.

Leipzig. Hans Leube.

[1]) Margarethe Dueball, Der Suprematsstreit zwischen den Erzdiözesen Canterbury und York 1070—1126, ein Beitrag zur Geschichte der englischen Kirche im Zeitalter des Gregorianismus. Berlin, Emil Ebering 1929 = Historische Studien, H. 184.

RENAISSANCE IN ITALIEN II.

Es trifft sich glücklich, daß wir gerade jetzt für eine der charakteristischsten Gestalten dieses Florentiner Bürgertums, den Chronisten Giovanni Villani, eine musterhaft klare ideengeschichtliche Analyse in einer tüchtigen Dissertation von Ernst Mehl erhalten.[1]) Einem kurzen Überblick über Villanis Leben läßt M. eine ausführliche Darstellung seiner Ideenwelt folgen, soweit diese sich bei sorgsamer Interpretation aus der „Chronik" herausholen läßt. Zur Sprache kommen Villanis sprachlich-literarische, naturwissenschaftliche und politische Interessen, seine religiösen Überzeugungen und deren Kampf mit astrologischen Ideengängen in Villanis Geschichtsbild. Das Ergebnis entspricht durchgehend den Zügen, die wir als charakteristisch für das Florentiner Bürgertum aus Davidsohns Darstellung herausholten. Villani ist danach ein typischer Vertreter jenes Großkaufmannstums, dessen nüchterner Geist an der erregten mystischen Religiosität der Massen nicht teilhat, ohne aber deshalb im mindesten kirchen-

[1]) Die Weltanschauung des Giovanni Villani. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Italiens im Zeitalter Dantes. Leipzig 1927, B. G. Teubner, 196 S. (= Beiträge zur Kulturgesch. des M.A. und der Renss. Bd. 33). — Vgl. dazu auch die kritischen Ausführungen von Alfred v. Martin in H. Z. 142, 1930, S. 243—253. Martin tadelt, daß Mehl bei der Beurteilung von Villanis Verhältnis zur Religion zu wenig psychologisch verfahre und allein sein prononciertes Verhältnis zur Kirche beachte, während es entscheidend sei, daß sich bei Villani zum mindesten unbewußt das politisch-wirtschaftliche Interesse psychologisch an die erste Stelle dränge und die Religion tatsächlich zu äußerlicher Form und Ideologie erniedrige. Während Mehl, der Villanis bewußte Überzeugungen, das, was Martin seine „Ideologie" nennt, im Auge hat, zu dem Ergebnis kommt: Villani blieb ein „kirchlich-religiös gebundener Mensch, der, ... bei allem Wohlgefallen an der reichen Welt des Diesseits, alles Wesentliche ... nur vom Jenseits erwartete, stets unter dem Druck der Verderbnis dieser Welt lebte und an der Schwelle einer neuen Zeit stehend, selbst schon einige ihrer Züge an sich tragend, doch im Kern seines Wesens ein gotischer Mensch war" (S. 183), sieht Martin in Villani eine neue bürgerliche Weltanschauung vom M.A. sich lösen und die Renss. psychologisch vorbereiten. Diese vertiefte Betrachtungsweise Martins ist also auf jeden Fall zur Ergänzung von Mehls Arbeit heranzuziehen. Über ihre Tragweite läßt sich im einzelnen freilich vielfach streiten. Das Urteil Mehls, das den bewußten Inhalt von Villanis religiösen Überzeugungen formuliert, wird jedenfalls damit nicht einfach aufgehoben.

feindlich, skeptisch oder aufklärerisch geworden zu sein. Im Gegenteil, kirchlicher Sinn und ein frommer Moralismus bilden die Grundlagen alles Denkens. Während Villani Friedrich II., trotz persönlicher Bewunderung, als den Zerstörer der ma. Harmonie zwischen Imperium und Papsttum haßt, betrachtet er das Bündnis der guelfischen Vaterstadt mit dem Papsttum als ein natürliches Verhältnis. Besonders charakteristisch ist sein Verhalten zu der für die friderizianische Aufklärung so charakteristischen astrologischen Vorausberechnung der politischen und kirchlichen Geschichte: Er vermag sich ihr keineswegs zu verschließen (dieser Nachweis ist ein Hauptergebnis des Buches; Villanis ausgesprochener Astrologismus war bisher bestritten), aber er bricht ihr alle aufklärerischen Giftzähne aus, da es ihm von vornherein feststeht, daß Gottes Wille den astrologischen Kausalnexus tausendfach zerreißt. Wie ein roter Faden zieht sich durch Villanis Chronik die beständige Anknüpfung des Florentiner Staates und der Landschaft Toscana an die antike römische Vergangenheit. Auch die Abneigung des guelfischen Patrioten gegen die nordischen „Barbaren" und sein ausgesprochener Republikanismus werden gut herausgearbeitet. Zwar ist das von den Deutschen getragene Imperium für Villani noch eine ideelle Macht als religiös geforderte Universalmonarchie, die aller „Barbaren"-Haß und guelfische Republikanismus grundsätzlich noch nicht zu negieren vermag. Schon aber wird das Imperium durch die Lehre von einer mehrfachen translatio aus Machtvollkommenheit des römischen Volkes und des Papstes zuerst an die Franzosen (als die die Karolinger gelten), dann angeblich an Italiener, erst seit den Ottonen an die Deutschen, und durch herbe Kritik der salischen und staufischen Kaiser vom guelfischen Standpunkt aus so stark erschüttert, daß man sich schon lebhaft an den kommenden Hum. gemahnt fühlt, der mit der offenen Entgegensetzung des republikanischen Römertums und der italienischen Comune gegen das feudalstaatliche Imperium der Deutschen nur die entschlossene Folgerung aus diesem bürgerlichen Guelfentum und Republikanismus zu ziehen brauchte.

Während so die Bedeutung Friedrichs II. für die Entstehung der Renss. gerade in den letzten Jahren von neuem zur Diskussion gestellt wurde, gehört die These, daß als erste Äußerung der Renss. die religiöse Bewegung betrachtet werden muß, die von Franz von Assisi ihren Ausgang nahm, heute im allgemeinen der Vergangenheit an, freilich mit einer wichtigen Ausnahme, den Forschungen Burdachs. Einem Rückgriff auf die franziskanische Bewegung begegnete man hauptsächlich bei Beurteilern der Renss., die gegen Burckhardt den Tadel erhoben, daß die religiöse Seite der Renss.-Kultur bei ihm zu wenig zu Worte komme. An der Gestalt des hl. Franz, des großen Gegenspielers Friedrichs II., glaubte man zu er-

kennen, daß der weltlich-diesseitige Individualismus, von dem bei Burckhardt allein die Rede ist, sich erst allmählich säkularisierte aus dem religiösen Individualismus des Franziskanertums, der dadurch zur wichtigsten Quelle der geistigen Entwicklung der Renss. werden würde. In Deutschland vertrat Henry Thode schon in den achtziger Jahren die These, die bildende Kunst der Renss. habe ihren entscheidenden Antrieb durch die franziskanische Vertiefung des religiösen Lebens erhalten, und Anfang der neunziger Jahre zeichnete in Frankreich Paul Sabatier in einem Werke, das einen Welterfolg hatte, ein Franziskusbild, das die Verengung der franziskanischen Bewegung zu einem Mönchsorden ausschließlich als ein Werk überlegener gewandter Politik der Kurie, den Heiligen dagegen ursprünglich als den Träger eines freien und modernen unmönchischen religiösen Individualismus erscheinen ließ, der zum wichtigsten Wegbereiter der Renss. werden mußte. Jahrzehntelang standen seitdem beide Thesen im Mittelpunkt aller Diskussionen über die Renss. Wenn man jedoch heute fragt, was von ihnen an dauerndem Ertrage geblieben ist, so wird man antworten müssen: wohl eine Klärung unserer Vorstellungen über das Wesen von Ducento und Trecento, für die Erkenntnis der Renss. als solcher so gut wie nichts.

Auf langen und mühevollen Wegen hat sich die Auseinandersetzung mit Sabatier und allmählich eine volle Abwendung von ihm vollzogen. Den Anfang machten jahrelange philologische Forschungen über den kritischen Wert unserer Franziskus-Quellen. Im Mittelpunkte der Diskussion stand das sog. „Speculum perfectionis", eine Schrift, die Sabatier auf das Jahr 1227 datiert und als eine der ältesten und besten Quellen betrachtet hatte, von der man aber immer mehr erkannte, daß sie in der erhaltenen Form erst dem Anfang des 14. Jahrh. angehören kann und daher in das Bild des Heiligen schon Züge des extremen, kirchenfeindlichen Geistes der späteren Spiritualenbewegung hineinmengt. Auch der ganze übrige Umkreis der Quellenschriften erhielt durch eine Schritt um Schritt sich vorwärtstastende Kritik allmählich ein neues Aussehen. Es handelt sich bei diesen Untersuchungen um eines der interessantesten Kapitel moderner Quellenkritik. Am besten übersieht man es heute an der Hand des Buches des Franzikanerpaters Fidentius van den Borne[1]) und der quellenkritischen Einleitung des (gleich näher zu charakterisierenden) Buches von Tilemann. Erst als in der Quellenfrage eine gewisse Klärung erreicht war, traten Sabatiers Biographie auch darstellende Arbeiten von einer neuen kritischen Grundlage aus entgegen. Vorläufer waren zwei Aufsätze von W. Goetz über „Die

[1]) Die Franziskusforschung in ihrer Entwicklung dargestellt. München 1917, 118 S. (= Veröffentlichungen aus dem Kirchenhist. Sem. München, IV. Reihe, Nr. 6).

ursprünglichen Ideale des hl. Franz von Assisi" (in der Hist. Viertj.-Schr. VI, 1903) und H. Schnürer über den „hl. Franziskus von Assisi und die Renss." (Ver. Schr. d. Görr.-Ges. 1911), die erste umfassende Gegendarstellung aber erschien erst 1914 in den „Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi"[1]) von Heinr. Tilemann, die noch jetzt als grundlegend für das heutige Franziskusbild gelten dürfen. Man erhält freilich bei Tilemann keine anschauliche Schilderung, überhaupt keine Darstellung, die der psychologischen und schriftstellerischen Meisterschaft Sabatiers das Gleichgewicht hielte. Der Hauptteil des Werkes ist Analyse, nicht Synthese. In einer Reihe unabhängig nebeneinander stehender Kapitel werden die Quellen unter sorgsamem Fortschreiten von den sicheren zu den weniger gesicherten Zeugnissen auf ihre Aussagen über den angeblich modernen individualistischen Geist des Heiligen und über die behaupteten Divergenzen zwischen ihm und den späteren Ordensregeln hin abgehört. „Die Forderungen selbst", „Menschen, wie Franziskus sie haben wollte", „der dritte Orden", „Franziskus und die Kirche" usw. lauten die Stichworte dieser Untersuchungen. Erst der Schlußabschnitt zieht daraus zusammenfassende Folgerungen, die zu folgendem Ergebnis führen: „Die Haltung des Franziskus bedeutet eine wesentliche Verstärkung derjenigen Geistesrichtung, die im unbedingten Gehorsam gegen die Oberen ein wesentliches Moment der Frömmigkeit sah . . . Franziskus ist damit von den Strebungen der neuzeitlichen Epoche unseres Geisteslebens getrennt. Er ist eine Individualität, aber weder ist er ein Individualist, noch ist in ihm die Tendenz zum Individualismus zu irgendwelcher Stärke gediehen" (S. 226). „Persönlich hat er durch die Fülle und die Reinheit seines Herzens die Folgezeit nicht nur hinsichtlich des künstlerischen Schaffens, sondern auch in bezug auf das ganze Gefühlsleben stark befruchtet. In dieser Richtung ist auch eine Verbindung zwischen ihm und der Renss. wohl aufzufinden, aber er gehört nicht dieser späteren Periode an, sondern der ersten Hälfte des M.A. als eine ihrer vornehmsten Erscheinungen . . . Er ist nicht als eine charakteristische Erscheinung eines Übergangszeitalters anzusehen, sondern als der Höhepunkt und vielleicht als Endpunkt einer verhältnismäßig einheitlichen religiösen Kultur" (S. 227/28).

Kulturgeschichtlich vertieft wird diese neue Auffassungsweise in einem Vortrag, den Walter Goetz 1927 auf der Breslauer Historikertagung hielt.[2]) Vom kultur- und sozialgeschichtlichen

[1]) Leipzig, B. G. Teubner, 228 S. (=Beiträge z. Kulturgesch. des M.A. und der Renss., Bd. 21).

[2]) Franz von Assisi und die Entwicklung der m.a. Religiosität. Abgedr. in: Arch. f. Kulturgesch. XVII, 1927, S. 129—149.

Gesichtspunkt aus — betonte Goetz — muß die franziskanische Bewegung zweifellos als eine der frühesten Äußerungen desselben italienischen Bürgertums gelten, das später der Träger der Renss.-Kultur wurde, aber — und das ist das Wesentliche — es handelt sich bei der franziskanischen Bewegung noch nicht um ein Bekenntnis des neuen bürgerlichen Geistes zu sich selber, sondern um eine ausgesprochene Reaktionsbewegung, die gegen die Geldwirtschaft und den Materialismus der aufsteigenden bürgerlichen Schichten das religiöse und asketische Armutsideal des M.A. auf seine Höhe hebt. Soweit die Entwicklung Italiens zur Renss. weiterführte, ging sie deshalb über Franziskus hinweg. Gerade die materielle, geldwirtschaftliche Entfaltung, die Franziskus bekämpfte, wurde die unentbehrliche Voraussetzung für das, was wir heute als „Renaissance" bezeichnen. „Alles, was sich im italienischen Leben des 13. Jahrh. als Grundlage einer neuen Kultur entwickelte, führte in eine andere Welt, als es diejenige Franzens war." „Franz mußte unterliegen, damit sich Größeres entfalte" (S. 147.)

Das umfangreichste Werk, das neuerdings über Franziskus erschien, zugleich seit Sabatier das einzige, das wieder in breiteren Schichten Geltung errang, ist das Buch des Kapuzinerpaters Hilarin Felder über „Die Ideale des hl. Franziskus", gewissermaßen ein katholisches Gegenstück zu Sabatier[1]). 1923 zuerst veröffentlicht, wurde es seitdem in fast alle europäischen Sprachen übersetzt und erlebte in seiner deutschen Originalfassung 1927 schon die dritte Auflage. Entstanden aus dreißigjähriger liebevoller Beschäftigung mit Franziskus, hat diese Darstellung die Wärme und innere Nähe zu ihrem Gegenstande, die einen so ungewöhnlichen Erfolg verständlich macht. Auch die wissenschaftlichen Vorzüge sind bedeutend: Die gesamte neuere Franziskusliteratur ist gründlich verwertet, man erhält für viele Zwecke eine wahre Quellenfundgrube dank der fast zu weit gehenden Vollständigkeit und Ausführlichkeit der Zitate, und im Endurteil wird man sagen dürfen, daß das Franziskusbild, das wir hier erhalten, jedenfalls viel mehr eine Wiedergabe der Wirklichkeit genannt werden kann als die geistreiche und oft tiefer bohrende, aber überall subjektive Darstellung Sabatiers. Trotz dieser Vorzüge wird man Felders Buch kaum als das abschließende Gegenstück der modernen Forschung gegen Sabatier betrachten dürfen, und zwar aus folgenden Gründen: Erstens gibt Felder so wenig wie Tilemann eine wirkliche Biographie oder abgerundete Zeichnung der geistigen Gestalt, sondern nur eine Nebeneinanderstellung von Franz' einzelnen Idealen und Überzeugungen, die unter den Titeln

[1]) Hilarin Felder, Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi. 3., unveränderte Aufl., Paderborn 1927, F. Schöningh, 461 S.

„Franziskus und das Evangelium", „Franziskus und die Eucharistie", „Armutsliebe", „Demut", „Gehorsam und Einfalt", „Franziskanische Freude", „Franziskanische Brüderlichkeit", „Das franziskanische Apostolat" usw. rubrikenartig aufeinanderfolgen, jedesmal ein Stichwort mit allen darunter fallenden Zitaten und Episoden aus Franz' Leben. Zweitens verfährt das Buch in der Ausbreitung seiner Zitatenschätze zu wahllos, als daß es hohe formale Ansprüche befriedigen könnte. Drittens vertritt Felder in dem kritischen Hauptpunkt, der die moderne Forschung von der Auffassung Sabatiers unterscheidet, in der Beurteilung des Verhältnisses von Franz' ursprünglichen Idealen zu den späteren Regeln des approbierten Ordens, nicht eine opinio communis der heutigen Forschung, sondern einen Standpunkt, der als extremer, von der Mehrheit wohl nicht gebilligter Gegenpol zu Sabatier gelten muß. Mit Felder einig sind sich alle neueren Arbeiten in der Ablehnung von Sabatiers These, die Kurie unter Leitung des Kardinals Hugolino, des späteren Papstes Gregor IX., habe die ursprünglichen Ziele des Heiligen mit raffinierter Diplomatie vergewaltigt und eine anfangs freie religiöse Reformbewegung wider Franz' Willen in einen kirchlichen Orden umgepreßt. Aber mit dieser Ablehnung will die Mehrheit keineswegs gleich Felder auch leugnen, daß überhaupt eine dem Heiligen tief schmerzliche Divergenz zwischen seinen ursprünglichen Idealen und der späteren Ordensregel bestand. Zwar sucht man die Ursache für die Umwandlung des freien religiösen Liebesenthusiasmus in feste kirchliche Formen heute nicht mehr in klug berechneter Diplomatie der Kirche, sondern in einer innerlich notwendigen Anpassung des Ideals an die Wirklichkeit, die schließlich auch Franz, obschon blutenden Herzens, als unumgänglich anerkennen mußte. Man leugnet aber damit nicht den Konflikt an sich, sondern verlegt nur seinen Schwerpunkt aus der Sphäre der Politik in die Seele des Heiligen. Goetz wendet diesen Gedanken in dem genannten Aufsatz so, daß er von einer „tiefen Tragik im Leben des heiligen Franz" spricht, der zwar „nicht das Opfer kirchlicher Vergewaltigung", aber doch „das Opfer eines unerreichbaren Ideals" wurde (S. 143). Gewiß ist zuzugeben, daß über Einzelheiten bei der Unzulänglichkeit unserer Quellen immer Zweifel möglich bleiben, wie sich z. B. Kybals Versuch, Franz' Verzicht auf ursprüngliche Forderungen Punkt für Punkt philologisch nachzuweisen[1]), kaum in allen Teilen als haltbar erwiesen hat. An der Tatsache der Divergenz selber aber darf heute, trotz Tilemann, der in der Gegenwehr gegen Sabatier so weit ging,

[1]) R. Kybal, Über die Regeln des hl. Franz von Assisi und die ursprüngliche Verfassung des Minoritenordens. Leipzig 1914, B. G. Teubner (=Beiträge zur Kulturgesch. des M.A. und der Renss., Bd. 20).

jede spätere Veränderung von „konstitutiven Merkmalen des ursprünglichen Franziskanertums gegen den Willen des Franziskus" zu leugnen (S. 206), wohl kaum gezweifelt werden. Jedenfalls bedürfte es bei dem Stande der Forschung eines Beweises des Gegenteils, bevor man wie Felder an Veränderungen des Ideals durch den Zwang der Realität nur „unwesentliche Abstriche von Franz' anfänglichen Absichten" zugibt (S. 72) und diese deshalb in der Darstellung zu berücksichtigen unterläßt. Sei es für Franz' Stellung zur Armut oder für sein Verhältnis zur Wissenschaft, überall herrscht in Felders Schilderung eitel Harmonie zwischen dem Heiligen und der Kirche und der späteren Entwicklung des Ordens — wenigstens soweit das spätere Franziskanertum nicht „unberechtigten" Extremen anheimfiel. Mit großer Übertreibung wird festgestellt: „Es gibt auch nicht einen Augenblick und nicht eine Episode im Leben des hl. Franziskus sowie nicht eine einzige Stelle in den quellenmäßigen Biographien deselben, welche diese Harmonie zwischen dem Poverello und der Kirche irgendwie stören würden" (S. 71/72). Die franziskanische Idee erscheint bei Felder gleichsam als eine überempirische Wesenheit, die gewisse Folgen — und dazu gehört die ganze spätere Gestalt des Ordens — notwendig aus dem ersten Keim entfalten muß, ganz unabhängig von der ursprünglichen persönlichen Absicht des Stifters. Das ganze Ideal des Franziskus, heißt es im Vorwort, umfaßt nicht nur seine ursprüngliche abstrakte Formulierung, sondern auch die reifere Ausgestaltung, die es in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit teils noch bei Franziskus selber, teils erst bei seinen Schülern annahm! Um so gewissenhafter hätte bezeichnet werden müssen, was das Ergebnis dieses Entwicklungsprozesses und was Franz' unmittelbares Ziel gewesen ist. Wo immer die Grenzen sich verwischen, entsteht die Gefahr, daß der Leser die Gestalt des Heiligen in falschem und fremdem Lichte sieht. Dieser Gefahr ist Felders Darstellung vielfach unterlegen. Um darin von dem im übrigen heute grundlegenden Werke nicht irregeführt zu werden, empfiehlt es sich, bei der Lektüre die scharfen kritischen Äußerungen von A. v. Martin (in der H. Z. 134, 1926, S. 567—573) mit zu Rate zu ziehen.

Ist also Franziskus' Religiosität nicht individualistisch im Sinne der Renss., wie Sabatier es wollte — läßt sich dann wenigstens Thodes Annahme aufrecht erhalten, daß Franziskus der Welt und ihrer Schönheit offener ins Auge sah, als dies auf früheren Stufen m.a. Frömmigkeit möglich war? Darf man mit Thode behaupten, daß die Geschichte der italienischen Renss.-Kunst mit der Geschichte der franziskanischen Frömmigkeit beginnt? Verbindet eine direkte Linie Franziskus mit Giotto? Eine begrifflich sehr sauber gearbeitete und auch mit dem franziskanischen Quellenmaterial gründlich vertraute kunstgeschicht-

liche Heidelberger Antrittsvorlesung von Hubert Schrade[1]) hat neuerdings das ganze Franziskus-Giotto-Problem einer grundsätzlichen Neuprüfung unterworfen. Das Ergebnis ist entschiedenster Widerspruch gegen Thodes Thesen. Schrade gibt zunächst eine geistesgeschichtliche Analyse des hl. Franz, die die Ergebnisse der neueren Franziskusforschung verwertet, und gelangt zu der Folgerung, daß bei Franz weder von pantheistischem Weltgefühl, wie man es aus seinem Sonnengesang herauslesen wollte (S. 160), noch von einem direkten Verhältnis zwischen seiner Religiosität und der bildenden Kunst die Rede sein könne (S. 169f.). „Denkbar unangebracht ist die ästhetische Poetisierung des Mannes, der sein Leben der Notdurft und der Imitatio Christi mit ungeheuerlichem Ernst bis zur völligen Entkräftung des Leibes und bis zu seiner Stigmatisierung zu Ende lebte. Nur ästhetische Poetisierung konnte auch einen geistesgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Heiligenleben und dem künstlerischen Werk Giottos entdecken" (S. 168).

Ebensosehr wie als Beitrag zur Franziskus-Forschung interessiert der Aufsatz Schrades als Würdigung Giottos. Schr.s Untersuchung wird auch hier von geistesgeschichtlichen Gesichtspunkten geleitet und verdient deshalb, trotz starker Einseitigkeit, Aufmerksamkeit bei der kulturgeschichtlichen Beurteilung der Dante-Zeit. Wie in der Literaturgeschichte das Verhältnis Dantes zur Renss. immer wieder erwogen worden ist, so stellt Schr. die Parallelfrage nach dem Verhältnis Giottos zur Renss.-Kunst. Daß die Kunst Giottos historisch eine Grundlage der späteren Renss.-Kunst war, versteht sich natürlich ohne weiteres. Lebt aber in Giottos Kunst selber, fragt Schr., bereits der Geist der „Renaissance", gehört Giotto geistes- wie stilgeschichtlich nicht überwiegend noch in eine frühere Periode? Im ganzen betrachtet, hat die kunstgeschichtliche Forschung in letzter Zeit in der Tat häufiger als früher dazu geneigt, die geistigen Unterschiede, die Giotto von der Renss. trennen, nachdrücklich herauszuarbeiten, in Giotto — wenn man vereinfachend so sagen darf — geistig ebensosehr oder gar mehr das Reifwerden der m.a. Entwicklung als die Vorbereitung der Renss. zu suchen. Schr.s Aufsatz fügt sich dieser Fragestellung ein, die heute nicht aus Willkür so stark in den Vordergrund tritt, sondern mit dem Fortschritt unserer Kenntnisse über das M.A. zusammenhängt. Auch für unser Urteil über das italienische Trecento wird durch sie vielfach eine Revision nötig. Schr. betont, im Gegensatz zu Thode, mit Nachdruck, daß der „Vorrang des Menschen", der Giotto kennzeichnet, noch auf grundsätzlich anderen Voraussetzungen be-

[1]) Franz von Assisi und Giotto, in: Arch. f. Kulturgesch. XVII, 1927, S. 150—193.

ruht als der spätere Hum. und Individualismus der Renss. „Die Gestaltung des Menschen nimmt zwar die Mitte der Kunst Giottos ein, doch die Gestaltung des Menschen als seelischen Wesens" (S. 177). Der „Primat des Seelischen", den Schr. im einzelnen verfolgt, unterscheide Giottos Schöpfungen in mancher Hinsicht sogar stärker von der antiken Überlieferung als viele seiner Vorgänger (S. 181). Die wirkliche, an der Antike orientierte Renss., die auf einer „Wiedergeburt der antiken Maßgestalt" beruhte, sei später aus ganz anderen Quellen entstanden, aus einem neuen autonomen Körpergefühl, „das Giotto trotz der körperlichen Schwere einiger seiner Figuren einfach nicht hat" (S. 184). „Der Individualismus Giottos sind neue Seelenerfahrungen. Er entdeckt nicht wie die Renss. die totale säkulare Autonomie des Subjekts" (S. 185). Er gehört deshalb, ist Schr.s Ergebnis, nicht der Renss. an, sondern der Gotik. Denn die Herrschaft der seelischen Individualität über die Körperlichkeit, das eben gehört zum Wesen der Gotik, wie es uns die heutige Kenntnis des M.A. lehrt. „Was Giotto von den deutschen oder französischen Gotikern unterscheidet, ist nicht seine heimliche Renss., sondern seine offenkundige Nationalität", d. h. seine italienische Ausgestaltung der Gotik (S. 183).

Auch das anregende Buch von Erwin Rosenthal über Giotto[1]), das freilich wegen seiner geringen Nähe zur realen geschichtlichen Wirklichkeit oft abstrakt wirkt und vielfach historische Grenzen verwischt, sucht Giotto als einen „Führer des Hochmittelalters" zu begreifen (S. 203). Das Buch stellt Giotto in einen weiten geistesgeschichtlichen Rahmen. Es glaubt in der gesamten geistigen und künstlerischen Entwicklung des 12. und 13. Jahrh. einen einheitlichen Fortschritt geistiger „Individuation" feststellen zu können, an dem die verschiedensten Länder und Nationen wechselnd beteiligt sind. „Individuation" wird dabei im weitesten Sinne verstanden, nicht nur als Ablösung des Einzelnen aus der Masse und als Sinn für die seelische Individualität und persönliche Körperform des Menschen, sondern auch als steigende individuelle Erfassung des Leblosen, also als das, was man sonst heute den „Naturalismus" der Gotik nennt. Von diesem als „aufklärerisch" bezeichneten, „auf individuelles Erfassen der Wirklichkeit" gerichteten Geiste (S. 174) sucht Rosenthal in weit ausgreifenden und materialreichen Untersuchungen nachzuweisen, daß seine Anfänge unter den Troubadours der Provence zu suchen seien und daß der Weg von da über Nordfrankreich, Oberitalien, Sizilien, Pisa, Siena, Rom weiter gegangen sei, bis diese ganze Entwicklung in Giotto ihren Höhepunkt erreichte. Es ist hier nicht der Ort, kritisch nachzuprüfen, wie gefährlich es ist, so verschie-

[1]) Erwin Rosenthal, Giotto in der m.a. Geistesentwicklung. Augsburg 1924, Benno Filser. 228 S. mit 63 Abb.

dene Länder und Zeiten in die Abstraktion einer einzigen Stufenfolge einzupressen. R. selber mindert ihre Einseitigkeit, indem er bei der Charakteristik Giottos diesem eine selbständige Stufe in ihr einräumt: In Giottos Zeit, dem Zeitalter der Mystik und Gotik, sei die „Individuation", die früher vornehmlich antike Elemente und rein sinnliche Naturbetrachtung in ihren Dienst gestellt hatte, „zur Entsinnlichung der endlichen Form weitergeschritten" und habe damit eine neue, höchste Stufe erreicht (S. 175). Bei der Erklärung aus diesem neuen Geiste tritt Giotto am Schluß mit seinem Zeitgenossen Dante in einen lehrreichen Vergleich. Trotz aller Kritik gegen diese stark begriffliche und oft eigenwillige Betrachtungsweise wird man bei der geistesgeschichtlichen Würdigung des Zeitalters Giottos und Dantes künftig an diesem Buch nicht vorübergehen können. Es gehört zu den selbständigsten Versuchen, das Trecento aus sich selber, nicht nur als „Vorstufe" der Renss. zu würdigen.

Tritt man von Giotto zu seinem Zeitgenossen Dante hinüber, so erhebt sich noch dringlicher die Forderung, Geist und Umwelt des Trecento, nicht irgendeine Ähnlichkeit mit späteren geschichtlichen Epochen zum Maßstab der Beurteilung zu machen. Doch gerade die gewaltige und eigenwillige Persönlichkeit Dantes widerstrebt der bloßen Deutung aus der eigenen Zeit. Es ist, als ob sie jedem Betrachter ein anderes Gesicht zukehrte. Auch das Jahr 1921, in das die 600jährige Wiederkehr seines Todes fiel, brachte uns trotz einer unübersehbaren Flut von Dante-Schriften in der ganzen Welt einem einheitlichen Dantebild eher ferner als näher. Man lese nur die ausgezeichnete Übersicht von Enrico Carrara über die italienische Literatur zu diesem Dantejubiläum[1]), um zu sehen, wie viele und verschiedene Dantebilder schon in dem einen Lande Italien in der Gegenwart sich um den Vorrang streiten. Carrara teilt seine ebenso geistvolle wie instruktive Literaturübersicht nach Typen des Dantebildes ein, und wir finden da nebeneinander den Dante der cattolici, den Dante der nazionalisti, den Dante der Italiani, den Benedetto Croces, den der eruditi „esteticazzati", den Dante der editori, commentatori und dantisti. Für die deutsche Danteliteratur des Jubiläumsjahres ist auf die Forschungsberichte von Friedr. Schneider in der Hist. Zeitschr. zu verweisen.[2]) Man findet hier zwar keine Gliederung des Materials nach den verschiedenen Danteauffassungen in Deutschland, aber dafür geht Schneider eingehend auch auf Einzelliteratur und ausländische Werke

[1]) Rassegna Dantesca, in: Nuova Rivista Storica, a. VI, 1922, S. 116—135.

[2]) In: Hist. Zeitschr. 124, S. 250ff.; 127, S. 66ff.; 129, S. 78ff.; 131, S. 496ff.; 134, S. 31ff. Vgl. auch die Berichte desselben Verfassers über „Neue Dante-Literatur" im Deutschen Dante-Jahrbuch. Ferner verweise ich auf Schneiders schon 1922 erschienene Schrift über „Die Entstehungszeit der monarchia Dantes", die hier leider nur als beste Einführung in die Literatur über Dantes politisches Denken genannt werden kann.

ein und verzeichnet in seinen späteren Artikeln auch die Werke, die als Nachzügler bis etwa 1925 erschienen.

So reich die Bibliographie der Danteliteratur an Zahl der Nummern ist, so wenig zahlreich bleiben auch jetzt die Bücher, die den Dichter und sein Werk allseitig erfassen und nicht nur einen „Beitrag" zur Danteforschung liefern. Ich nenne im folgenden nur zwei deutsche Werke, die über gelehrte Einzelforschung hinaus ein Gesamtbild von Dantes Werk und geschichtlicher Bedeutung geben wollen, hebe aber hervor, daß keins von beiden als repräsentativ für eine heute allgemeiner verbreitete Danteauffassung oder als Zusammenfassung des Standes der Forschung gelten kann. Ein die Ergebnisse der Einzelforschung verwertendes Standardwerk der Danteliteratur gibt es heute in Deutschland nicht, außer dem (weiter unten genannten) Werke von Voßler über die Göttliche Komödie, das aber mehr einen weit in die m.a. Vorgeschichte zurückgreifenden historischen Kommentar als eine abgerundete Darstellung von Dantes geistiger Persönlichkeit bietet.

Das erste der hier zu nennenden Werke, „Dante als Dichter der irdischen Welt" von Erich Auerbach[1]), macht einen neuen Gesichtspunkt für die geschichtliche Würdigung Dantes geltend. Auf den ersten Blick hin scheint das Buch nur einen weiteren Versuch zu bieten, Dante einen Platz in der Vorgeschichte der Renss. anzuweisen. Aber Auerbachs Arbeit unterscheidet sich dadurch grundsätzlich von allen anderen derartigen Bestrebungen, daß sie für Dantes Ideenwelt eine Zugehörigkeit zur Renss. von vornherein ausschließt. Als Denker, erklärt A., gehört Dante ausschließlich den ethisch-politischen Überzeugungen des M.A. an, und keine Verbindungsfäden führen von ihm zur Renss. hinüber. Die „Einheit des scholastisch-christlichen Kosmos hat Dante dargestellt zu einer Zeit, als sie begann, ihre ideologische Unversehrtheit einzubüßen. Dantes gedankliche Haltung ist die eines konservativen Verteidigers, . . . seine Hoffnungen und Prophezeiungen erfüllten sich niemals." „Für die Gedankengeschichte Europas ist Dantes Werk fast einflußlos geblieben", ohne Mitwirkung an dem „Übergang von der scholastischen Geistesform zur hum." (S. 213/14). Wenn A. das Verhältnis Dantes zur Renss. und zur modernen Welt trotzdem in positivem Sinne zu bestimmen sucht, so bedient er sich statt ideengeschichtlicher Maßstäbe einer Methode, die in vieler Hinsicht als Parallele zu den (s. S. 106 f. besprochenen) kunstgeschichtlichen Untersuchungen Dvořáks für die Geschichte der Dichtung gelten darf. Wie den Arbeiten Dvořáks wird man dem Buche A.s am besten gerecht, wenn man in ihm in erster Linie einen Beitrag zur Geschichte der künstlerischen Phantasie und

[1]) Erich Auerbach, Dante als Dichter der irdischen Welt. Berlin 1929, Walter de Gruyter, 221 S.

nur indirekt in seinen dichtungsgeschichtlichen Resultaten einen solchen zur allgemeinen Geistesgeschichte sucht; und wie für Dvorák liegt für A. der Schwerpunkt in dem Ergebnis, daß die europäische Kunst — bei Dvořák die bildende Kunst der Gotik, bei A. die Dichtung Dantes — im späteren M.A. durch ihre Stellung zum religiösen Denken ein neues Verhältnis zur geistigen und sinnlichen Wirklichkeit in der künstlerischen Erfassung der menschlichen Individualität gewann und sich seitdem strukturell von der antiken unterscheidet. A. selber freilich ist sich dieser Parallele zu Dvořáks Fragestellung nicht bewußt. Er steht methodisch der George-Schule nahe und hat mit dieser nicht nur die sattsam bekannten und oft genug kritisierten Eigenheiten der geschichtlichen Auffassungsweise und des sprachlichen Ausdrucks gemein, sondern verdankt ihr auch eine ungewöhnliche Feinfühligkeit, im künstlerisch-formalen Ausdruck die Kräfte aufzuspüren, die bei Dante eine neue Auffassung und Darstellung des Menschen schufen. Die methodisch wertvollsten Teile des Buches (das im übrigen auch eine gute inhaltliche Analyse der Komödie enthält) sind daher die umfangreichen Abschnitte, die eine exakte sprachliche Analyse von Dantes Jugendlyrik und von seinem Hauptwerk in dieser Absicht unternehmen. Das Ergebnis dieser Untersuchungen ist, daß Dante als erster den Menschen in seiner geistigen Individualität so gesehen und dargestellt habe, wie es seitdem allgemeiner Besitz der europäischen Kunst geworden ist. Und zwar komme dabei Dantes künstlerischer Erfindung eines Jenseits, dessen „Gestalten in ihrem eschatologischen Endgeschick nicht etwa ihres irdischen Charakters beraubt oder [in diesem] auch nur abgeschwächt werden, sondern die äußerste Steigerung ihres individuellen irdisch-historischen Wesens" erfahren, die also gewissermaßen das Resultat ihres Erdenlebens in der dünnen, durchsichtigen Luft des Jenseits in einer äußersten, symbolisch eindrucksvollen Geste oder Situation auffangen, eine bisher zu wenig beachtete geistesgeschichtliche Bedeutung zu (S. 108): Die christliche Auffassung der Persönlichkeit, die sich von der antiken und damit auch von der Menschendarstellung der antiken Kunst prinzipiell unterscheidet, die religiöse Überzeugung, daß Wert und Charakter des Menschen in der Bewährungszeit des irdischen Lebens ihre endgültige Form für die Ewigkeit gewinnen, wird in der Dichtung mit Dante folgenreich für die künstlerische Anschauungs- und Gestaltungskraft. Daß die Komödie in Lohn und Strafe des Jenseits nicht ein Schattenreich malt, sondern die „irdische Wirklichkeit" in künstlerischer Steigerung zu „ihrer endgültigen und wahren Gestalt" bringt (S. 211), ist eine Folge der religiösen Überzeugung, „daß das individuelle Geschick nicht vernachlässigenswert, sondern notwendig tragisch und bedeutend sei, und daß in ihm der Weltzusammenhang sich offenbare" (S. 216). Individualität und ge-

schichtliche Einmaligkeit des Erdenlebens — gerade das, was für die antike Kunst an letzter Stelle stand — sind damit zum ersten Male auch für die Dichtung in das Zentrum der künstlerischen Auffassung und Darstellung des Lebens getreten. Diese Züge sind es, die Dante mit aller späteren Kunst verknüpfen, ihn auch den Heutigen als „modern" erscheinen lassen. „Im individuellen Geschick" suchte und fand seitdem alle europäische Kunst- und Menschenauffassung „den Menschen" (S. 217). Vor diesem Hauptergebnis des Buches erhebt sich die Frage, wie Dantes neues Vermögen, den Menschen und seine Seelengeschichte innerlich zu erfassen, sich zu der „Entdeckung des Menschen" verhält, die wir in den folgenden Jahrhunderten durch Renss. und Hum. sich vollziehen sehen. A. zieht die Folgerung, daß Dante, der in seiner Weltanschauung noch dem M.A. angehört, als Künstler „am Anfang" der neuen, renss.haften „Selbstentdeckung der menschlichen Persönlichkeit" steht (S. 216). Ist aber diese Folgerung nötig? Müßte man dann nicht auch die inhaltlich und zeitlich entsprechenden Vorgänge in der bildenden Kunst der Spätgotik, die Dvořák nachwies, als „Renss." in Anspruch nehmen, was doch niemand tut? Die Parallele mit Dvořák weist auf den richtigen Weg: Wir dürfen bei der Feststellung stehen bleiben, daß mehr und wichtigere Züge des modernen Geistes, als man früher wußte, sowohl in der Lebens- und Weltanschauung wie in der Kunst, nicht erst der Renss., sondern schon der religiösen Welt des späteren M.A. und der Gotik ihre dauernde Prägung verdankten. Was wir die „Entdeckung des Menschen" durch den Hum. nennen, steht aber auf einem anderen Blatt als diese m.a. Durchdringung des ganzen Geisteslebens mit den ursprünglich religiösen Überzeugungen von dem Wert des Individuums und der einmaligen Geschichte des Erdenlebens.

Literarisch zum Besten, was wir über Dante besitzen, gehört das zweite Buch, das wir hier nennen wollen, die Dantemonographie von Hermann Hefele.[1]) Eindringlich formuliert, farbenreich, aus lebendigem inneren Verhältnis zu Dante und gründlicher Kenntnis des Dichters und seiner Umwelt erwachsen, würde man sie gern als schönste Einführung in Dante weiteren Kreisen empfehlen. Man würde dabei kleine Verzeichnungen und Abweichungen von dem eigenen Standpunkt ohne weiteres in Kauf nehmen — ein allgemein anerkanntes Dantebild gibt es ja heute nicht —, aber auch wer nicht engherzig ist, wird nicht wünschen können, daß dieses ungewöhnlich subjektiv gefärbte Dantebild sich fest wurzle. Dabei ist der zugrunde liegende Gedanke nicht falsch: Während ein Autor wie Auerbach über die Zeit, in der Dante als Florentiner Bürger am Schicksal seiner Vaterstadt noch mithandelnd tätig war, mit einer leichten Handbewegung vor-

[1]) Hermann Hefele, Dante. Stuttgart 1921, Fr. Frommann, 274 S.

übergeht als an einer Periode, in der der spätere Dichter des Weltstaats noch in partikuläre Zwiste verwickelt und selber Partei war, liegt für Hefele — zweifellos viel historischer — eine Hauptquelle von Dantes Charakter und Gedanken in dieser ungebrochenen Florentiner Jugendzeit. Der Guelfe Dante steht im Mittelpunkt seines Buches. Der Dante, den H. uns schildert, ist der Mann des politischen Gedankens und der politischen Tat, ein Dante der „vita activa". „Die große Tatsache des Politischen blieb für Dante immer der bestimmende Mittelpunkt aller Anschauung" (S. 177). „Die Politik war ihm Schicksal, weil sie ihm Natur gewesen ist" (S. 123). Aber dieser als Leitmotiv fruchtbare Grundgedanke wird von H. völlig überspannt und zum Schlüssel einer neuen Dante-Auffassung ausersehen. Guelfentum und Vorrang der politischen Vita activa sollen auch noch dem reifen Dante, dem aus der Vaterstadt verbannten Dichter der Commedia, ausschließlich den Stempel gegeben und das, was Ewigkeitswert in seinem Werke hat, bestimmt haben. „Man darf sagen, daß Dante, wenn auch vereinsamt in seiner Gedankenwelt, bis zum Ende Guelfe geblieben ist. Die Staatslehre wie der Kulturbegriff der Commedia sind guelfischer Herkunft" (S. 137)! Bis in den Ausdruck von Dantes Poesie hinein wird dieser Konstruktion einer guelfischen Weltanschauung nachgegangen. Karl Voßler hat gleich bei Erscheinen des Buches diese tendenziöse Übertreibung scharf gegeißelt.[1]) In der Tat: Wie man sich den Zugang zur richtigen geistesgeschichtlichen Würdigung der Monarchia und der Commedia versperrt, wenn man Dante aus seinem m.a. Boden herausreißt und in zu große Nähe zur Renss. rückt, so verliert man auch bei diesem Versuch, Dantes Werk als bloßen Ausdruck des Florentiner Guelfentums zu begreifen, den historischen Dante, den Verehrer Heinrichs VII. und den Dichter der Commedia, ganz aus den Augen.

Wie strittig die Würdigung von Dantes Staatsauffassung und Geschichtsbild heute auch im einzelnen noch ist, zeigt ein Blick auf die italienische Literatur des Jubiläumjahres. Einen kritischen Überblick über die hier in Betracht kommende italienische Spezialliteratur findet man in einem Artikel von G. Solari in der Rivista Storica Italiana.[2]) Das wichtigste der hier genannten Werke ist, nächst einigen Schriften von Ercole und Solmi, die auch bei uns in Deutschland bekannter geworden sind, eine umfassende Arbeit von Sebastiano Vento über Dantes politische Philosophie auf Grund der „Monarchia".[3]) Auf jeden Fall

[1]) In der D. L. Z. 1921, S. 481—87.

[2]) A. 40, 1923, S. 373—455: Il pensiero politico di Dante. Rassegna critica delle pubblicazioni del secentenario.

[3]) „La philosophia politica di Dante nel de monarchia. Studiata in se stessa e in relazione alla publicistica medievale da S. Tommaso a Marsilio da Padova." Torino 1921, Bocca, 402 S.

gebührt dieser Schrift (die von deutscher Seite nachdrückliches Lob erfahren hat[1])), das Verdienst, daß sie Dantes Staatslehre prinzipiell in den ganzen weiten Rahmen des m.a. Staatsdenkens einstellt und überall das der Zeit Gemeinsame und das, was Dante eigen ist, scharf herausarbeitet. Doch möchte ich hervorheben, daß die Schrift in Italien bei Danteforschern auch herbe Kritik gefunden hat. Außer auf eine Besprechung von Ercole im Giornale stor. d. lett. Ital. (vol. 80, 1922) verweise ich auf die heftigen Angriffe von Solari in dem genannten Literaturbericht, die sich beide grundsätzlich gegen Ventos Methode und inhaltlich vor allem gegen zwei Punkte seiner Darstellung wenden: gegen die Vernachlässigung der christlich-germanischen Tradition in der m.a. Staatslehre zugunsten der Romanisten und gegen die Annahme weitgehender franziskanischer Einflüsse auf Dantes Denken. Auf die Ausführungen von Ercole ist auch wegen des positiven Bildes hinzuweisen, das sie von Dantes Staatsanschauung entwerfen. E. bekämpft Ventos (in mancher Hinsicht mit Voßler und Burdach übereinstimmende) Annahme von einer wesentlichen Beeinflußung des Danteschen Staatsdenkens durch den franziskanischen Spiritualismus, weil für ihn die Bedeutung Dantes gerade in einer Überwindung jeder asketisch-transzendenten Staatsbetrachtung des M.A. durch einen rein diesseitig-natürlichen Staatsbegriff liegt. Er stellt gegen Vento noch einmal alle Argumente seiner früheren Arbeiten zusammen, die Dante nicht als Staatsdenker des M.A., sondern als unmittelbaren Vorläufer der autonomen Staatsidee Machiavellis erscheinen lassen. Die Bedenken, die sich gegen eine solche Modernisierung der trecentistischen Ideenwelt erheben, kommen unten bei unserer Besprechung Voßlers und Burdachs zur Sprache. Immerhin behalten E.'s Gedankengänge schon deshalb besonderes Interesse, weil sie die Auffassung der heutigen italienischen Forschung weithin beherrschen.[2])

[1]) Vgl. Friedr. Schneider in der H. Z. Bd. 127, S. 72.

[2]) Wenigstens anmerkungsweise möchte ich an dieser Stelle auch auf die Forschungen über die Staatsanschauung von Dantes Zeitgenossen Marsilius v. Padua verweisen, dessen politische Gedanken zur beginnenden Renss. in einem ähnlichen Verhältnis stehen wie die Staatslehre Dantes. Gerade neuerdings ist in der Literatur die Frage aufgeworfen worden, ob nicht Marsilius, der Zeitgenosse Dantes, ein Kind der Renss.-Comune Padua, mit ebenso großem Recht in die Geschichte der italienischen Renss. gehört wie an die Seite des deutschen Kaisertums im Kampfe gegen die Ansprüche der Kurie? Schon Previté-Orton, der englische Herausgeber der 1928 erschienenen ersten kritischen Ausgabe des „Defensor Pacis" (Cambridge, University Press, 564 S.), wies stärker als bisher auf die Ähnlichkeit von Marsilius' politischen Gedanken mit den Verfassungsverhältnissen der italienischen Comunen hin. Auch Gentile, der bekannte italienische Philosoph und Philosophiehistoriker, nannte Marsilius' Staatslehre „la prima affermazione teorica dell' umanismo". Zuletzt baute die

Das Standardwerk der deutschen Danteforschung, die einzige Zusammenfassung, die alle Seiten seines Werkes, die ethische, politische und religiöse, gleichmäßig berücksichtigt, bleibt nach wie vor Karl Voßlers „Göttliche Komödie", die 1925 in stark um-

1928 (Florenz 1928, Le Monnier, 278 S.) erschienene Monographie von Felice Battaglia — „Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio evo" — diesen Gesichtspunkt zu einer grundsätzlichen Würdigung von Marsilius' Staatsanschauung aus: Marsilius' Staatslehre wird hier in ihren wesentlichen Tendenzen als ein Erzeugnis des italienischen Stadtstaates betrachtet, als Spiegelbild des konkreten Staatslebens Italiens. Ein Hauptpunkt, auf den das Buch in diesem Zusammenhang wiederholt zurückkommt, ist die Feststellung, daß die Lehre von der Souveränität des Volkes bei Marsilius weder naturrechtlich begründet noch an die m.a. Lehren von der Souveränität des populus Romanus (nach Art eines Arnold von Brescia) angeschlossen noch mit der Lex regia der imperialen Publizistik, die ebenfalls das römische Volk als ursprünglich rechtspendende Quelle der imperialen Gewalt anerkannt hatte, in Verbindung gebracht wird. Marsilius' Idee der Volkssouveränität entspringt vielmehr, betont Battaglia, einer völlig neuen und selbständigen Wurzel: „Marsilio ebbe presente nella sua costruzione il popolo legiferante e sovrano dei Comuni" (S. 98). Man erkenne dies z. B. darin, daß Marsilius nicht von einem abstrakten, egalitären Staatsbürgerbegriff ausgeht wie das Naturrecht, sondern damit rechnet, daß die wirkliche souveräne Macht von engeren herrschenden Schichten (dem „valentior pars" der Bürger) ausgeübt wird. Denn darin kämen die Erfahrungen des wirklichen Verfassungslebens der Comune zum Ausdruck, in der das Zunftbürgertum (als „valentior pars"!) durch sein Übergewicht in den leitenden Ratsgremien die allgemeine „arenga" der Bürger zurückgedrängt hat. (Daß Marsilius unter „valentior pars" nicht nur die „quantitas", sondern auch die „qualitas" der Bürger versteht, ist durch die Textherstellung Previté-Ortons jetzt endgültig festgestellt.) So entsteht eine großzügige Perspektive, die man in der Hauptsache als richtig betrachten darf. Nur wird man daneben ebenso stark betonen müssen, daß Marsilius diese Anregungen aus dem Leben der Comune schließlich doch nicht für sich selber bestehen ließ wie später der Hum., dem der Stadtstaat, die Polis, zum Staate schlechthin wurde, sondern die so gewonnenen Anschauungen zur Begründung einer neuen Auffassung vom Kaisertum verwandte. Wie Dante ist Marsilius ohne die italienische Renss. nicht denkbar, aber wie für Dante ist für ihn das Ziel selber nicht die Renss., sondern ein Neubau der politischen Ideenwelt des M.A. von der italienischen Renss.-Basis aus. B. hat auch dieses Endziel von Marsilius' Staatslehre nicht übersehen. Er schildert mit großer Klarheit Marsilius' neue Idee eines Kaisertums, das aus dem abendländischen Universalstaat des Hoch-M.A. zu einem auf Deutschland und Italien beschränkten Partikularstaat geworden ist, als solcher aber nicht nur neben, sondern über den französischen und englischen Mitbewerbern steht, weil er trotz räumlich verschmälerter Basis doch der unentbehrliche Träger universaler religiöser Aufgaben bleibt, die das spätere M.A. für seine internationale Konzilspolitik weniger denn je entbehren konnte. Es bedarf nur noch, scheint es mir, einer leisen Verschiebung des Akzents, einer deutlicheren Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen der Staatsanschauung des italienischen Hum., der als Erbe des mittelalterlichen

gearbeiteter zweiter Fassung erschienen ist.[1]) V. gibt freilich kein gerundetes Dantebild. Er gibt weniger und mehr: nur einen Kommentar, der den Leser in die Komödie einführt, doch einen solchen, der zu einem großzügigen Abriß der ganzen m.a. Geistesgeschichte erweitert ist. Die ästhetische Analyse der Komödie, die nur die zweite Hälfte des zweiten Bandes füllt, erhebt sich bei ihm auf vier großen Schnitten durch die m.a. Geistesgeschichte, auf einer „religiösen", einer „philosophischen", einer „ethisch-politischen" und einer „literarischen Entwicklungsgeschichte der göttlichen Komödie". Der Leser soll zu Dante kommen auf einer Wanderung durch die verschiedenen Gebiete der Kultur des M.A.: Von immer neuen Ansatzpunkten führt V. ihn durch eine jahrhundertelange Entwicklung auf die Ideen und die Empfindungswelt der Komödie hin. V.s Werk ist seit Jahrzehnten so stark verbreitet und gelesen, daß es sich erübrigt, auf seine einzigartige Bedeutung für die Geistesgeschichte des Trecento im einzelnen einzugehen, zumal die Grundzüge des Werkes in der neuen Bearbeitung die gleichen geblieben sind, trotz durchgreifender Umarbeitung aller Einzelheiten, die besonders einer positiveren Würdigung der künstlerischen Qualitäten der Komödie (vor allem des Paradiso) zugute gekommen ist. Doch empfiehlt es sich, noch einmal auf das geistesgeschichtliche Gesamtbild hinzuweisen, auf dem V.s Danteauffassung beruht. Das Wichtigste scheint mir, daß die thomistische Philosophie — die ja für Dante auf allen Gebieten des Denkens den selbstverständlichen Ausgangspunkt bildet — bei V. nicht wie heute bei den meisten jüngeren Darstellern als überlegene geistige Ordnung und bewunderte Harmonie des M.A. erscheint, sondern als ein mühsamer, nur äußerlicher Ausgleich im Grunde unvereinbarer Gegensätze, die nach Thomas' Tode sofort mit doppelter Gewalt auseinanderbrechen und die Fragwürdigkeit dieser Scheinlösung sichtbar machen mußten. Man kann der verbreiteten modernen sehnsüchtigen Bewunderung der hierarchischen Ordnung und Synthese der m.a. Kulturphilosophie, wie sie im Werke Thomas v.Aquinos zum Ausdruck kommt, nicht ferner stehen als dieses Buch V.s. Wie — um auf einen uns näher liegenden Gegenstand zu verweisen — in der Beurteilung des Hegelschen Systems einer Strö-

---

Guelfentums das Kaisertum durch ein System freier Stadtstaaten oder einen italienischen Nationalstaat verdrängen will, und Marsilius, dem Mitschöpfer des spätm.a. Kaisergedankens, der die Erfahrungen des städtischen Lebens in Italien noch einmal dem imperialen Gedanken dienstbar macht. — Auch von diesen Gesichtspunkten abgesehen, darf das Buch als beste vorhandene Einführung in Marsilius' Leben und Werk und in den Stand der Forschung empfohlen werden. (Für Ergänzungen vgl. meine Angaben in den Jahresb. f. Deutsche Gesch., Bd. 4, 1928, § 42.)

[1]) Karl Voßler, Die göttliche Komödie. 2. umgearb. Aufl. 1925; 1. Bd. 401 S.; 2. Bd. 440 S. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchh.

mung, die in Hegel eine letzte große philosophische Synthese verehrt und deshalb die Parole „zurück zu Hegel" ausgibt, eine kritische Richtung gegenüber steht, die in dem Hegelschen System nur eine Vereinigung des Unvereinbaren durch trügerische Dialektik sieht und deshalb den Zerfall der Schule nach dem Tode des Meisters als eine natürliche Folge des philosophischen Bedürfnisses nach Klärung und Reinigung betrachtet, so leitet V. die Ideen Dantes, mit denen dieser dem Thomismus gegenüber neue Bahnen betrat, ebensosehr wie aus dem Aufsteigen neuer geistiger Bedürfnisse und Empfindungen in der italienischen Bürgerwelt aus einer notwendigen inneren Selbstzersetzung des thomistischen Denkens ab. In dieser Betrachtungsweise liegt wohl der Hauptgrund, warum V. es für nötig hält, seine Leser von Punkt zu Punkt so eindringlich mit den philosophischen Überzeugungen und Theoremen des M.A. vertraut zu machen. Durch beständige Hinweise auf die Punkte, an denen sich die thomistischen Grundlagen, auf denen Dante aufzubauen suchte, als brüchig erweisen und neuen Mächten Einlaß geben mußten, lernt der Leser besser als in irgendeiner anderen Darstellung die geistige Lage Dantes begreifen: daß m.a. Denken noch die Herrschaft bei ihm führt, als Ganzes unerschüttert, als höchste Richtschnur aller Religion, Sittlichkeit und Politik, im einzelnen aber schon in innere Widersprüche aufgelöst und darum unbewußt der Ersetzung durch neue Lebensideale bedürftig. So ergeben sich nacheinander Bruchstellen des thomistischen Systems, an denen V. das Aufdrängen von neuen Ideenkreisen zeigt: der franziskanischen Mystik und enthusiastischen Forderung spiritualer Welterneuerung, durch die das Kaisertum eine fast mystische religiöse Bedeutung gewinnt; der Bewunderung und christlichen Verklärung des heidnischen Römertums und stoischer Seelengröße; und der Liebesphilosophie des Minnesangs, die Sinnlichkeit und Religion miteinander verwebt. Ein langsames Emporringen gegen Dantes bewußten Willen ist es überall. „Als Staatslehrer versuchte Dante, die weltliche Gewalt des Kaisers von der geistlichen des Papstes so scharf wie möglich zu trennen. Aber in seiner Begeisterung für ein unabhängiges weltliches Wesen vergißt er sich und leiht seinem Kaiser geistliche Züge, kirchliche Aufgaben, göttliche Sendungen . . . — Als Geschichtsphilosoph unterscheidet er die heidnische von der christlichen Welt; seine Bewunderung für die alte Wiege des Kaisertums aber verführt ihn zu mystischen Überschätzungen; er vergißt sich auch hier und behandelt die alten Römer mit göttlichen Auszeichnungen, die er höchstens dem Volke Israel gewähren durfte . . . — Als Ethiker unterscheidet er die fleischliche von der geistigen, die sinnliche von der übersinnlichen Liebe. Als liebender Mystiker aber . . . vergeistigt und vergöttlicht er die Sinnlichkeit" (S. 329). Sind die hier durchbrechenden neuen Ideenkreise schon die der Renss.? Wie V. sie schildert:

ein mystisch-theokratisch gefärbter Kaisergedanke, Verchristlichung der römischen Antike und spirituale Liebesmystik, stehen sie offenbar auf einem ganz anderen Blatte als der illusionslose säkularisierte Staatsgedanke, die unbefangene Antike-Verehrung und realistische Diesseitsgesinnung des späteren Hum. der Renss. Die Sonderart des Trecento tritt gerade aus dieser Darstellung scharf und anschaulich hervor. Trotzdem kann auch V. sich von dem Vorurteil schwer losmachen, daß Dantes Verchristlichung der römischen Antike — in Wahrheit eine typisch m.a. Denkart, besonders in Italien, die bei Dante zu ihrer Höhe kommt! — schon eine erste Stufe des Hum. der Renss. bedeute. Als „mystischen Hum." bezeichnet er ihn und sucht zu zeigen, daß dieser „mystische Hum." dem späteren kritischen der reifen Renss. direkt den Weg geöffnet hat (Kapitel „Von der Allegorie zum Hum.", Bd. II, S. 541—555). Handelte es sich nur um diese kausale Feststellung, so könnte man darüber streiten, ob dieser m.a. Verchristlichung des Römertums die Bezeichnung „Hum." schon angemessen ist. Tatsächlich aber handelt es sich hier um mehr als um eine bloße Frage der Terminologie. Als „hum. Mystiker und mystische Humanisten", „in denen Renss. und Reformation sich noch nicht getrennt haben", stellt V. Petrarca, Cola di Rienzo und — Pico della Mirandola neben Dante! (S. 317). Die Grenzen zwischen Trecento und Renss.-Hum. werden damit die Folge der zu frühen Verwendung des Begriffs des „Hum."! — verwischt, die Eigenart beider Zeiten leidet (wie bei Burdach in seinen gleich zu besprechenden Forschungen), und völlig heterogene Geister — was haben Dante und Pico miteinander gemein?! — reichen sich die Hände scheinbar über Jahrhunderte hinweg.

Was Dantes „römische Gesinnung" war — ein Teil der Rechtsüberzeugungen und des Geschichtsbildes des M.A., ein organisches Glied der m.a. Weltanschauung und keine hum. Wiederentdeckung des historischen Römertums —, das schildert V. selber mit aller Klarheit. Die „römische Gesinnung" Dantes war, stellt er fest, kein „Bewußtsein der Stammesverwandtschaft", kein „Nationalgefühl im heutigen Sinne des Wortes", sondern, wie in der späteren Antike, „ein Gefühl religiöser und rechtlicher Gemeinschaft" (S. 210). Dem Hum. der Renss. aber, muß man dagegen betonen, bedeutete die römische Antike genau das Gegenteil: Der Humanist suchte in ihr die nationale Vergangenheit des italienischen Stammes, und aus der historischen Betrachtung des Römertums gewann der Hum. seine neue moderne Nationalidee.

Erneuerung der Kirche und des ganzen Lebens aus franziskanisch-spiritualem Geiste; Wiederanknüpfung an die römische Antike als Quelle des kaiserlichen und päpstlichen Imperiums des M.A.; mystisch-philosophische Rechtfertigung der Liebe in spiritualistischer Verklärung: Das also sind die Haupt-Elemente, aus

denen V. die neue geistige Welt zusammenfügt, die er bei Dante aufsteigen und in das feste Gefüge der thomistischen Sittenlehre und Kulturanschauung eindringen sieht. Wenn wir diese neue Ideenwelt des Trecento heute im einzelnen genauer übersehen, so verdanken wir dies — wenigstens für die beiden ersten der drei genannten Ideenkreise — den weitgespannten Forschungen Konrad Burdachs. In diesen erhalten wir zum ersten Male ein einheitliches Bild der geistigen Bewegung des Trecento, das überwiegend auf diesen für die Dante-Zeit charakteristischen Zügen beruht.[1]) In der eindringenden Vertrautheit mit dem Trecento liegt die Stärke, doch auch die Schwäche von B.s Forschungen, wenn man

[1]) Sehr wichtig für die Beurteilung der Spiritualen-Bewegung werden neuerdings auch die ,,Studien über Joachim von Floris" von Herbert Grundmann (Beiträge zur Kulturgesch. des M.A. und der Renss., Bd. 32, 216 S.; Leipzig 1927, B. G. Teubner). Dieses Buch, das die Probleme des Spiritualen-Kreises mit ungewöhnlicher Energie und Umsicht neu durchdenkt und einen der wichtigsten Beiträge zum Geistesleben Italiens im späten M.A. darstellt, hat das Verdienst, die ursprünglichen Ideen Joachims di Fiore (Ende des 12. Jahrh.) von ihren Fort- und Umbildungen in der späteren franziskanischen Spiritualen-Bewegung zum ersten Male deutlich zu unterscheiden. Danach muß künftig das franziskanische Spiritualentum des 13. und 14. Jahrh., das die Kirche in der Hauptsache zur ursprünglichen evangelischen Armutsregel wieder zurückführen will, scharf getrennt werden von dem ,,Spiritualismus" Joachims, der ein Zeitalter der ,,Wiedergeburt aus dem Geiste", in dem das Gesetz als solches überflüssig wird, als das bevorstehende Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung fast wissenschaftlich-geschichtsphilosophisch vorausberechnete. Rienzo freilich, deutet Gr. am Schlusse an, war mehr als ein bloßer Mitläufer der franziskanischen Spiritualenbewegung. Echter als sonst irgendwo im damaligen Italien lebte bei ihm der spiritualistische ,,Geschichtsglaube" Joachims wieder auf. Unmittelbare Abhängigkeit Rienzos von echten Schriften Joachims ist trotzdem nicht anzunehmen, zumal in der Geschichtsauffassung der Romgedanke bei Rienzo an die erste Stelle tritt, so daß, wie Gr. feststellt, ,,von Joachims Begriffen wenig übriggeblieben ist" (S. 192). Durch diese Untersuchungen eröffnen sich neue Perspektiven auch für die Würdigung Rienzos. — Interesse für die Hum.-Forschung haben die Untersuchungen Gr.s auch insofern, als dieser in der historischen Drei-Stufen-Lehre Joachims, deren letztes Zeitalter das des Spiritus sanctus sein soll, die Vorboten moderner historischer Denkweise erblickt, als deren Quelle man sonst erst den Hum. und die Mystik des 17. Jahrh. kannte. Die Hum.-Forschung wird sich mit Gr.s Thesen, die sehr gründlich und ernsthaft fundiert sind, noch auseinanderzusetzen haben. Meine persönliche Meinung ist, daß Gr. ,,historische Denkweise", die tatsächlich erst durch den Hum. geschaffen worden ist, und ,,Evolutionslehre", d. h. den Glauben, daß ein an sich zeitloses utopisches Ideal im Gange der historischen Entwicklung sich von selbst geschichtlich verwirklichen werde, nicht scharf genug von einander scheidet und dadurch zu irrtümlichen oder wenigstens stark übertriebenen Folgerungen gelangt. Vgl. zur Kritik auch Alfr. v. Martin in der H. Z. 142, 1930, S. 251ff.

auf ihr Verhältnis zur Renss. als Ganzem sieht. B. nimmt die Züge, die er im Trecento als charakteristisch feststellt, sogleich auch als wesensbestimmend für die ganze übrige Renss., für Quattrocento wie Cinquecento, in Anspruch. Da aber das Quattrocento, diese ganz dem Diesseits geöffnete und der Antike leidenschaftlich hingegebene Epoche, der mystisch-religiösen Ideenwelt des Trecento sich schlechterdings nicht einfügt, so gilt es für B. als eine Zeit des Niedergangs und Abfalls von einer Höhe, die die „Renss." im Trecento bereits gewonnen hatte und dann erst wieder in der religiösen Erhebung der Hochrenss. erreichte. Man sieht, B. gelangt auf diesem Wege zu einer ähnlichen Renss.-Auffassung wie einst Thode, der ebenfalls im Ducento und Trecento auf der einen, im Cinquecento auf der anderen Seite die Höhepunkte einer stark religiös akzentuierten Renss.-Entwicklung gesehen hatte. Alle Einwände, die sich einst gegen Thode erhoben (vor allem die Skepsis gegen eine Renss.-Definition, die das Quattrocento gewissermaßen zu einer Renss. zweiten Ranges zu degradieren genötigt ist), müssen sich auch gegen B. wenden. Um so aufschlußreicher scheinen mir seine Gesichtspunkte, wenn man sie auf die Beurteilung des Trecento, aus dem sie stammen, beschränkt. Ihr Kern ist seit langem bekannt: Politische, kulturelle und religiöse Wiedergeburtsidee bildeten nach dieser Auffassung am Ende des M.A. noch eine untrennbare Einheit, erst später hätten sich politisch-literarische Renss. auf der einen und religiöse Reformation auf der anderen Seite voneinander gelöst und verselbständigt. Auf die konkreten Verhältnisse des Trecento angewandt bedeutet dies, daß Romgedanke und franziskanischer Spiritualismus — denn in diesen Formen stellten politische und religiöse Wiedergeburtshoffnungen sich damals dar — nicht nur als verwandte Strömungen sich miteinander verschlangen und verbanden, sondern als Teile einer und derselben Sehnsucht nach einer „Wiedergeburt" des ganzen Lebens in die Höhe kamen. Der Nachweis, daß Romgedanke und franziskanischer Spiritualismus in dieser engen Gemeinschaft als die beherrschenden Mächte im geistigen Leben des Trecento zu gelten haben, das ist, auf die kürzeste Formel gebracht, das Ziel des großzügigen Unternehmens, das B. in seinem jetzt endlich abgeschlossenen Rienzo-Werk der Forschung vorlegt. B.s Untersuchungen über Rienzo und das italienische Trecento entstanden zunächst als Teil umfassender Arbeiten über die Kultur Böhmens im Zeitalter Karls IV. Da B. nämlich die Feststellung machte, daß die böhmische Kulturbewegung aufs stärkste beeinflußt, ja ausgelöst war durch Beziehungen Böhmens zum italienischen Hum. und daß bei dieser Vermittlung die bisher in der Forschung gering eingeschätzte Persönlichkeit Rienzos eine Hauptrolle spielte, so wandte er diesem ein jahrelanges Studium zu. Schon vor Kriegsausbruch erschienen als Unterabteilung seines großen Werkes

„Vom M.A. zur Reformation" eine Neuausgabe von Rienzos Briefen und Quellen zu seiner Lebensgeschichte. Die Edition sollte von einer auf zwei Halbbände berechneten Monographie über „Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit" begleitet werden, doch erschien zunächst davon nur der erste Halbband, da das ganze Unternehmen durch den Kriegsausbruch und die späteren Schwierigkeiten des Büchermarktes für lange ins Stocken kam. Bei Rienzo war B. zuerst auf jene enge Verflechtung des politischen Glaubens an eine nationale Wiedererhebung Roms und Italiens mit religiösen Wiedergeburtseschatologien der Spiritualenbewegung getroffen, die er seitdem immer mehr als einen charakteristischen Zug der ganzen italienischen Frührenss. zu betrachten begann. Er glaubte feststellen zu können, daß politische Wiedererneuerungsgedanken und religiöse Wiedergeburtsmystik ähnlich wie bei Rienzo auch bei Dante, Petrarca und Boccaccio nebeneinander zu finden seien, und schloß daraus, daß der politisch-„hum." Reformgedanke aus einer Säkularisierung des religiösen stammte, daß aus den enthusiastisch-eschatologischen religiösen Bewegungen des Trecento „jene leidenschaftliche Sehnsucht nach dem neuen Leben fließt, nach der Rückkehr zu der primitiven Urform der menschlichen Natur, die den Grundzug der Renss. bildet."

Der 1928 nach langer Pause erschienene 2. Halbband der Rienzo-Monographie[1]) soll die abschließenden Beweise für das Recht dieser Ausweitung der einst an Rienzo gemachten Beobachtungen zu einem Bild des ganzen Zeitalters erbringen. B. geht bei Dante (S. 514ff.) wie bei Petrarca (S. 517ff.) und Boccaccio (S. 510ff.) mit der bei ihm bekannten Beherrschung der Quellen allen irgend auffindbaren Spuren politischer und religiöser Wiedergeburtsideen nach, um sie geistig als Rienzo verwandt zu erweisen. Es wird nicht jeder davon überzeugt werden, daß die von B. hervorgehobenen Gesichtspunkte als richtunggebend für die Gesamtauffassung Dantes und Petrarcas erwiesen worden sind, dagegen bleibt unbestreitbar, daß mehrere wichtige Einzelzüge ihres Lebens und Denkens — wie etwa die symbolische Bedeutung von Petrarcas Dichterkrönung mit dem Lorbeer (S. 503ff.) — durch diese Untersuchungen in neues Licht treten. Das Wichtigste an dem neuen Bande aber scheint mir B.s Versuch, die Folgerungen zu ziehen, die sich aus seiner neuen Auffassung des Trecento für die Vorgeschichte der Renss. im M.A. ergeben. Die Diskussion über die Tragweite von B.s schon bisher heiß umstrittener Auffassungsweise erhält damit neue wichtige Anhaltspunkte. B.s Ergebnis für die Vorgeschichte der Renss. läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: 1. Wenn Rienzos halb

[1]) Konrad Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung. 2. Bd.: Briefwechsel des Cola di Rienzo. 1. Teil: Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit, 2. Hälfte. Berlin 1928, Weidmannsche Buchh., 374 S.

mystischer Romkultus (und nicht Petrarcas kritisch-literarisches Verhältnis zur Antike) für das Verständnis des Hum. entscheidend ist, so muß man folgern, daß der Hum. des Trecento aus dem Romgedanken des M.A. herausgewachsen ist. Das Werk des Hum. war dann nur die Befreiung des römisch-nationalen Elements der Romidee von ihren byzantinisch-m.a. Hüllen, in denen auch Kaisertum und Papsttum sich ihrer hatten bedienen können. B. gibt deshalb einen eindringenden Beitrag zur Geschichte des m.a.Romgedankens (der das in Bd. XVII, S. 236, dieser Zeitschr. bereits besprochene Buch von Fedor Schneider glücklich ergänzt) und sucht zu zeigen, wie allmählich eine italienisch-nationale Auffassungsweise, die in Rienzo gipfelte, die ottonisch-kaiserliche verdrängte. Aber ist damit schon bewiesen, daß der Romgedanke das eigentlich vorwärtsführende Element im Bilde des Trecento war? Hat sich Petrarca nicht nach dem Sturze Rienzos endgültig von ihm losgesagt und dann einen ganz andersartigen Zugang zur Antike gefunden? Und gibt es nicht zu denken (worauf auch der neuste Geschichtschreiber der Romidee des M.A., Fedor Schneider, hinweist), daß die Renss. als Ganzes nicht auf römischem Boden, sondern in Florenz und in den anderen wirtschaftlich und sozial fortgeschrittenen Comunen des italienischen Nordens ihre erste Blüte fand? 2. Wenn religiöse Erneuerungsgedanken, die Hoffnung auf eine spirituale Kirche ohne weltliche Machtstellung, allgemein die Quelle der politisch-kulturellen Erneuerungssehnsucht der Renss. gewesen sind, so müssen alle Versuche des späten M.A., Kirche und Papsttum ihrer weltlichen Macht zu entkleiden, als Vorbereitungen auf die Renss. gelten: Neben der Entwicklung des Romgedankens wird die ganze spät-m.a. Vergeistigung des Kirchenbegriffs zu einem Teil der „Vorgeschichte" der Renss. Selbst ein Verteidiger der französischen Krone gegen das Papsttum, wie Pierre Dubois, wird, weil er das Papsttum, sei es auch im Interesse Frankreichs — wie B. es ausdrückt — zu einer „spiritualen" Monarchie umbilden wollte, zu einem Vorläufer der spiritualen Kirchenauffassung der Renss. (S. 556)! Mir scheint, daß gerade dieses Beispiel zeigt, wie B.s Verbindung des Renss.-Begriffs mit Bewegungen, die man bisher als m.a. ansah — mit dem Romgedanken und der spiritualen Religiosität des späten M.A. — die Grenzen zwischen Renss. und M.A. völlig aufzuheben droht. Was B. uns über diese Bewegungen und ihr Ausklingen im Trecento Neues zu sagen hat, wird als Beitrag zur Geistesgeschichte des 13. und 14. Jahrh. dauernd seinen Wert behalten — Renss. und Hum. ist es nicht.

Fast gleichzeitig mit dem 2. Halbband der Monographie sind noch zwei weitere Bände des Rienzo-Werkes erschienen[1]), mit

[1]) Konrad Burdach, Vom Mitttelaler zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, 2. Bd.: Briefwechsel des Cola di

denen auch die Edition der Briefausgabe zum Abschluß kommt. Der eine dieser Bände enthält eine Quellenkunde, die alle Manuskripte und Quellenwerke ausführlich behandelt, aus denen die Edition der Briefe und der Quellen zu Rienzos Lebensgeschichte geschöpft hatte. „Auf ostmitteldeutschem Gebiet", faßt B. die Überlieferungsgeschichte dieser Quellen zusammen, „ist der größte und wichtigste Teil der handschriftlichen Überlieferung von Rienzos Erlassen, Briefen und Traktaten entstanden. Dies ist das mit unbestreitbarer Sicherheit zu voller Anschauung gebrauchte Hauptergebnis" (S. VIII). Erhöhtes Interesse gewinnt der Band dadurch, daß in ihm drei Beiträge von Paul Piur über Originalfassungen von Petrarca-Briefen mit veröffentlicht werden, die uns in ihrem ursprünglichen Zustand erhalten sind, d. h. vor ihrer Redaktion für die Öffentlichkeit, und ferner eine grundlegende kritische Abhandlung desselben Verfassers über Handschriften und Entstehung der verschiedenen Briefsammlungen Petrarcas (der Familiaren, der Senilen und der sog. „Variae"). — Der zweite, 1929 erschienene Band, der letzte in der Reihe des Rienzo-Werks, umfaßt außer einer sehr beträchtlichen „Nachlese" von Quellen zu Rienzos Lebensgeschichte den bis dahin noch ausstehenden Kommentar zu Rienzos Briefen. Dieser ist ungewöhnlich ausführlich und sorgfältig angelegt, eine Fundgrube nicht nur für Rienzos Leben, sondern für die ganze Zeitgeschichte. Einzelne der aufgenommenen Erläuterungen haben sich durch Umfang und neu erschlossenes Quellenmaterial zu selbständigen kritischen Abhandlungen ausgewachsen. Diese größeren Beiträge sind (S. XXIV—XXVII) in einer besonderen Übersicht zusammengefaßt. Im Vorwort rechtfertigt B. noch einmal Plan und Durchführung seines Rienzo-Unternehmens und faßt nochmals die Gründe zusammen, die ihn bewogen, die religiösen Bewegungen des Trecento für die Entstehungsgeschichte der Renss. so hoch zu bewerten. „Wer des 14. Jahrh. taumelndes Schreiten nicht nach der Fülle, Tiefe und Größe seiner Ahnungen und Triebe würdigt, verkennt die human religiöse Grundströmung der Frührenss. und kann weder ihren politischen und literarischen Hervorbringungen noch ihrer bildenden Kunst ins Herz blicken. Es war die Epoche der großen Wandlung, Umkehr, Erneuung, der Sehnsucht nach dem Urgrund: die Epoche der innern Wiedergeburt" (S. VII).

Zur Kritik von B.s Auffassung ist außer auf eine Abhandlung Joachimsens, die den Titel von B.s Hauptwerk „Vom M.A. zur Reformation" übernimmt (in der Hist. Vierteljahrsschr. 20, 1921, S. 426—472; vgl. unseren Bericht in dieser Zeitschr. Bd. XVII,

Rienzo. 2. Teil: Kritische Darstellung der Quellen zur Geschichte Rienzos. Mit einer Abhandlung über die Briefsammlungen Petrarcas, Berlin 1928, Weidmannsche Buchh., 416 S. — 5. Teil: Nachlese zu den Texten. Kommentar, 1929, 547 S.

S. 228/229), neuerdings auf einen Münchner Vortrag von Karl Brandi zu verweisen, der nach einem ersten Abdruck in der Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 1926 jetzt in endgültiger Fassung mit ausführlichem Notenapparat vorliegt. Brandi[1]) nennt Rienzos politische Rhetorik „die letzte ganz große Darstellung des Romgedankens", aber eben noch in m.a. Form, vor der Einmündung in die Renss.; er erkennt selbst Burdachs Ehrenrettung der Persönlichkeit nicht an und kommt zu dem scharfen Urteil, Burdachs Forschung habe nur gegen seinen Willen gezeigt: „Rienzo war und blieb ein nachgeborenes Kind des gotischen Zeitalters", „ein Überlebender des M.A.". Den Hauptteil von Brandis Vortrag bildet eine ungemein lebendige Schilderung von Rienzos Persönlichkeit, seinem äußeren Lebensgange, seinen Ideen, politischen Manifesten und Korrespondenzen, die beste kurze Einführung in den historischen Rienzo, die wir besitzen.[2])

Schluß folgt.

Berlin. Hans Baron.

[1]) Cola di Rienzo und sein Verhältnis zu Renss. u. Hum.. In: Vorträge der Bibl. Warburg. 5. Bd. 1925—26 (Leipzig 1928, B. G. Teubner); S. 95—121.

[2]) Erst nach Abschluß des Manuskripts erschien eine neue „für einen größeren Leserkreis bestimmte" Rienzo-Biographie aus der Feder Paul Piurs, die auf Grund der Ergebnisse der Burdach-Piurschen Forschungen „in gedrängter Form das biographische Gesamtbild Rienzos" in anschaulicher historischer Schilderung neu zu gestalten sucht. (Cola di Rienzo. Darstellung seines Lebens und seines Geistes. Wien 1931, L. W. Seidel, 251 S.) Wir kommen auf das wichtige Buch in einem späteren Bericht zurück.

GESCHICHTE DER MEDIZIN I.

Seit meinem Eröffnungsbericht über die Geschichte der Medizin in diesem Archiv[1]) sind fast zwei Jahrzehnte ins Land gegangen. Innere und äußere Not mancherlei Art hinderten die Fortsetzung und mögen die Verzögerung entschuldigen. Die Medizinhistorik ist trotz der Schwere der Zeit gut vorangeschritten und hat auch von behördlicher Seite tatkräftige Förderung erfahren.[2])

Die Gründe für das allseitig wachsende Interesse an dem Gegenstand sind in der ganzen Zeitrichtung zu suchen. In ihrer Reaktion gegen das oft stark materialistisch und einseitig naturwissenschaftlich eingestellte ausgehende 19. und beginnende 20. Jahrh. und in ihrem Tasten nach neuen Wegen und neuer grundsätzlicher Orientierung — in vielem an die Romantik vor hundert Jahren erinnernd — sucht sie auch für ihre Medizin aus der älteren und jüngeren Vergangenheit neue Maßstäbe und neue Gesichtspunkte zu gewinnen.

1. Den äußeren Ausdruck fand dieses gesteigerte Interesse in zahlreichen Neugründungen von Zeitschriften und regelmäßig oder zwanglos erscheinenden Abhandlungen, die teils der Erforschung historischer Einzelfragen, teils der philosophischen Durchdringung der Medizin, der Betrachtung moderner Probleme im historischen Licht, der Synthese und der pragmatischen Ausdeutung der Geschichte der Medizin dienen wollen. Hier können nur die wichtigsten des deutschen Sprachgebietes erwähnt werden, wobei auch auf Ruskas Bericht über die Geschichte der Mathe-

---

[1]) Band X, 465—480.

[2]) Eine Zusammenstellung dessen, was zur Zeit in den verschiedenen Ländern für die Geschichte der Medizin im akademischen Unterricht und in der wissenschaftlichen Forschung geschieht, hat als Ergebnis einer Rundfrage H. E. Sigerist im Kyklos I (1928), S. 147—156 gegeben. Seit Frühjahr 1930 besteht in Berlin ein neues Forschungsinstitut für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften und eine ordentliche Professur der Medizinhistorik in der medizinischen Fakultät. Charakteristisch für das gesteigerte Interesse und das Bedürfnis nach historischer Fragestellung ist das häufigere Berücksichtigen des Werdegangs der Medizin und ihrer Probleme in den modernen Hand- und Lehrbüchern, unter denen z. B. Die Spezielle Pathologie und Therapie innerer Krankheiten von Fr. Kraus und Th. Brugsch, Berlin und Wien, Urban & Schwarzenberg 1913, hervorgehoben sei.

matik und der Naturwissenschaften[1]) verwiesen sei. Historische Einzelfragen verschiedenster Art aus der Medizin der Schweiz erörtern die seit 1924 von Sigerist und Wehrli, seit 1925 von Wehrli allein herausgegebenen Züricher medizingeschichtlichen Abhandlungen, in denen z. B. die Züricher Jahre Theodor Billroths (A. Huber 1924), der volksmedizinische Inhalt der Schweizerischen Volkskalender (Eduard Lomhard 1925), die Geschichte einzelner Universitätsinstitute (Gaissert 1926, Koller 1926), Epidemiegeschichtliches (v. Wyss 1929), Städtisches Medizinalwesen (St. Gallen, Perrola 1926), Therapiegeschichtliches (Pneumothoraxtherapie, O. Mistal 1929) u. a. behandelt werden. In demselben Verlag (Orell-Füßli in Zürich) erschienen die seit 1925 vom Leipziger Institut für Geschichte der Medizin unter Redaktion von H. E. Sigerist herausgegebenen Beiträge zur Geschichte der Medizin von gleicher Tendenz, aber ohne lokales Kolorit, in denen Jörimanns Arbeit über frühmittelalterliche Rezeptarien (1925) und Leisingers Studie über die lateinischen Harnschriften Pseudogalens (1925) wertvolle Aufklärungen über die frühmittelalterliche Tradition liefern, von Seemen die Kenntnis der Medizinhistorie in der deutschen Romantik (1926) bereichert.[2])

Viel weiter gespannt ist der Kreis und viel vielseitiger der alle oben angedeuteten Tendenzen verfolgende Inhalt dessen, was im Kyklos[3]), dem Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin an der Universität Leipzig, dargeboten wird. Hier liegen ergebnisreiche, sorgfältige Kleinarbeiten aus allen Spezialgebieten (über den systematischen Zusammenhang im Corpus hippocraticum[4]), zur Grundstruktur der paracelsischen Wissenschaft[5]), die Alliumarten im Gebrauch der abendländischen Medizin[6]), über ein frühmittelalterliches Kompendium der Medizin: Sapientia artis medicinae[7]), über einen frühmittelalterlichen Botanicus[8]), Studien über Virchow[9]), zur Arzneigeschichte und Geschichte der Heilpflanzen[10]), zur Personallehre in der Naturphilosophie von Albertus

[1]) Vgl. dieses Archiv XVI, 373.

[2]) Hier seien auch noch die seit 1922 in Zürich erscheinenden Veröffentlichungen der Schweizerischen Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften und die seit 1923 von Fritz Lejeune herausgegebenen Arbeiten der deutsch-nordischen Gesellschaft für Geschichte der Medizin, der Zahnheilkunde und der Naturwissenschaften (Greifswald-Bamberg) mit gleicher Tendenz genannt.

[3]) Kyklos, Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin an der Universität Leipzig. Leipzig 1928 f.

[4]) Temkin, Kyklos I, 9. [5]) J. D. Achelis, Kyklos I, 44.

[6]) Kurt Heyser, Kyklos I, 64.

[7]) M. Wlaschky, Kyklos I, 103. [8]) E. Landgraf, Kyklos I, 114.

[9]) E. Hirschfeld, Kyklos II, 106.

[10]) H. Scheer, Kyklos II, 131; E. Hirschfeld, ebenda S. 145 u. 163; M. Tscholakowa ebenda S. 179.

Magnus[1]), über diätetische Wundbehandlung im Mittelalter[2]), eine Beschwörung der Gebärmutter aus dem frühen Mittelalter[3])) neben weitblickenden Spekulationen über Fragen der Medizingeschichte und der Philosophie der Medizin (Kultur und Krankheit[4]), Studien zum Sinnbegriff in der Medizin[5]) u. a.) vor, bei denen man sich nicht des Eindruckes erwehren kann, daß manchmal die Freude an der konstruktiven Phantasie und am Wortspiel einen allzu großen Raum einnimmt.[6]) Ganz im Vordergrund steht die Tendenz, die Medizingeschichte für moderne Fragen fruchtbar zu machen, in den seit 1928 erscheinenden „Vorträgen des Instituts für Geschichte der Medizin an der Universität Leipzig"[7]), welche in ihren drei Jahrgängen bisher: „Die Grundlagen und Ziele der Medizin der Gegenwart", das Problem „Der Arzt und der Staat" und „Philosophische Grenzfragen" der Medizin behandelt haben. Ähnlichen Inhalts ist mancher Aufsatz in der von Honigmann seit 1928 herausgegebenen Zeitschrift „Hippokrates", welche — mit welchem Recht, sei hier nicht erörtert — im Gegensatz zu der eng naturwissenschaftlich eingestellten, in Spezialdisziplinen auseinandergefallenen, weniger den kranken Menschen als die Krankheit erforschenden und behandelnden Medizin der jüngsten Vergangenheit nach Einheit strebend alle die divergierenden Richtungen, auch die, die die „Schule" nicht anerkennt, das Volksmedizinische, die Homöopathie, die Laienerfahrung, philosophische Betrachtungsweisen, besondere Berücksichtigung der seelischen Faktoren und vieles andere sammeln und zum Heil der Kranken verwerten will und dadurch konsequenterweise auch von der Medizin der älteren Vergangenheit wieder Wertvolles erwartet. So findet man im „Hippokrates" neben Aufsätzen, die sich in nichts von denen in anderen modernen medizinischen Wochenschriften unterscheiden, auch solche philosophischer und historischer Art.[8])

Unabhängig von dieser Tendenz der Auswertung der Geschichte der Medizin, die man — mutatis mutandis — mit der historischen

[1]) Cl. F. Mayer, Kyklos II, 191. [2]) Bock, Kyklos II, 258.
[3]) Bernfeld, Kyklos II, 272. [4]) Sigerist, Kyklos I, 60.
[5]) O. Temkin, Kyklos I, 21.

[6]) Der eben erschienene dritte Band des Kyklos konnte bei diesem Bericht nicht mehr berücksichtigt werden.

[7]) Vorträge des Instituts für Geschichte der Medizin an der Universität Leipzig. Leipzig 1928f.

[8]) Als Beispiele: Kulenkampff, Willensfreiheit, Kausalität und Arzt, 1. Teil (Hippokrates I, 27); Buttersack, Die metaphysischen Hintergründe der ärztlichen Kunst (ebenda S. 241); Hirsch, Frauenheilkunde im Geist des Hippokrates (ebenda S. 112); Leeser, Die Psoratheorie Hahnemanns und die moderne Konstitutionslehre (ebenda S. 154); A. Stiegele, Die Pathologie Hahnemanns (ebenda S. 386), W. Jablonsky, Goethes Farbenlehre (ebenda S. 422).

Einstellung eines Politikers vergleichen kann, hat die Forschung eine reichliche Arbeit auf ihrem eigentlichen Gebiet geleistet.

Das in meinem Eröffnungsbericht[1]) bereits erwähnte Corpus medicorum Graecorum bietet heute schon zahlreiche Werke von Hippokrates, Aretaeus, Soran, Galen, Oribasius, Paulus von Aegina, Philumenos, Pseudogalen in mustergültigen Editionen von Heiberg, Hude, Ilberg, Konrad Koch, G. Helmreich, K. Kalbfleisch, R. Hartlich, Mehwaldt, Westenberger, Diels, Heeg, Raeder, Wellmann, Bergstraesser und wird seit 1915 durch das mit Unterstützung der Puschmann-Stiftung an der Universität Leipzig herausgegebene Corpus medicorum Latinorum ergänzt, von dem bisher Celsus, Quintus Serenus, Antonius Musa, Pseudoapuleius, der Anonymus de Taxone, Sextus Placitus, Marcellus de medicamentis und Anthimus erschienen sind, an deren Herausgabe Fr. Marx, Vollmer, Howald, Sigerist, Niedermann und Liechtenhan sich beteiligten.[2])

Eine wertvolle Ergänzung zu diesen Quellen bieten die seit 1910 von Karl Sudhoff herausgegebenen Klassiker der Medizin. Sie geben eine Auswahl der bedeutendsten Schriften der Forscher und Ärzte von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart mit einer historischen Einführung in den Gegenstand und die Persönlichkeit des Autors.[3]) Dem Bibliophilen werden die von

[1]) Vgl. dieses Archiv X, 465, Anm. 3.

[2]) Corpus medicorum Graecorum auspiciis Academiarum associatarum ed. Acad. Berolinensis, Havniensis, Lipsiensis. Leipzig u. Berlin 1908ff. Vol. I. Hippokratis Opera (ersch. Teil 1), ed. Heiberg, Mewaldt, Nachmannson, Schöne, 1927. — Vol. II. Aretaeus, ed. Hude, 1923. — Vol. IV. Soranus, ed. Ilberg, 1927. — Vol. V. Galen (erschienen: 4,2 [1923], 9, 1 [1914], 9,2 [1915]. — Vol. VI. Oribasius (erschienen: 1,1 [1928], 3 [1926]). — Vol. IX. Paulus Aegineta (erschienen 1 [1921] 2 [1924]). — Vol. X. Philumenus 1, 1, 1908. — Vol. XI. Pseudogalen 2, 1 1914. — Corpus medicorum Latinorum. Ed. consilio et auctoritate Instituti Puschmanniani Lipsiensis. Leipzig u. Berlin 1915ff. Vol. I. Celsus, 1915. — Vol. II. Quintus Serenus: Liber medicinalis, 1916. — Vol. IV. Antonius Musa: De herba vettonica. Pseudo-Apuleius: Herbarius. Anonymus: De taxone. Sextus Placitus: Liber medicinae, 1927. — Vol. V. Marcellus: De medicamentis, 1916. Anthimus: De observatione ciborum, 1928.

[3]) Klassiker der Medizin. Johann Ambrosius Barth, Leipzig. Bisher erschienen 32 Bändchen. Als Beispiel: Galenos, Über die krankhaften Geschwülste (zwischen 169 u. 180 n. Chr.) Übersetzt und eingeleitet von Paul Richter, 1913. Ar-Rāzī (Razes), Über die Pocken und die Masern (etwa 900 n. Chr.). Aus dem Arabischen übersetzt von Karl Opitz, 1911. Des Meisters Arnald von Villanova Parabeln der Heilkunst. Aus dem Lateinischen übersetzt, erklärt und eingeleitet von Paul Diepgen, 1922. Theophrast von Hohenheim (Paracelsus), Sieben Defensiones (Antwort auf etliche Verunglimpfungen seiner Mißgönner) und Labyrinthus medicorum errantium (Vom Irrgang der Ärzte) (1538). Eingeleitet und hrsg.

H. E. Sigerist edierten Monumenta medica besondere Freude machen. Ihre Reihe eröffnete in prachtvoller Faksimilereproduktion größten Formates der Fasciculus medicinae Johannes de Kethams, zu dem Sudhoff das inhaltsreiche Vorwort schrieb.[1])

Viel zu wenig bekannt und benutzt sind in nichtmedizinhistorischen Kreisen die Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften.[2]) Wenn man mehr auf dieses hervorragende Hilfsmittel[3]), das eine fast lückenlose Bibliographie für das Fach bietet, zurückgreifen würde, würde mancher veraltete Irrtum, der jetzt immer wieder mitgeschleppt wird, aus kulturhistorischen Werken verschwinden. Eine zuverlässige Stütze ist Vierordts medizingeschichtliches Hilfsbuch, wenn man eines von den Gebieten bearbeitet, die hier in einer etwas systemlosen Auswahl bio- und bibliographisch behandelt sind.[4]) Dagegen muß der Versuch von Hübotter und Vierordt, das alte biographische Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker von Gurlt, Wernich und Hirsch neu und dem „neuesten Stand der Forschung" entsprechend herauszugeben, wenigstens nach den bisher erschienenen ersten beiden Bänden[5]) zu urteilen, als mißglückt angesehen werden. Was verbessert ist, steht in keinem Verhältnis zu dem, was an falschen Angaben, Verwechslungen und irrtümlichen Datierungen, trotz des Fortschreitens der Kenntnis von diesen Dingen in der Literatur, in diesem Lexikon weiterlebt. Bedauerlich, daß wir das jedem Forscher so notwendige Werk nicht in zuverlässigerer Form besitzen. Die kommenden Bände sollten exaktere Arbeit liefern.

2. Von den Gesamtdarstellungen der Entwicklung der Medizin ist die Neubearbeitung von Julius Pagels alter Ein-

---

von K. Sudhoff, 1915. Louis Pasteur, Die Hühnercholera, ihre Erreger, ihr Schutzimpfungsstoff (1880). Übersetzt und eingeleitet von G. Sticker, 1923.

[1]) Der Fasciculus medicinae des Johannes de Ketham Alemannus. Faksimile des Venetianer Erstdruckes von 1491. Mit einer historischen Einführung herausgegeben von Karl Sudhoff. Mit 13 Tafeln. Mailand, R. Lier & Co. 1923.

[2]) Auf sie wies schon der Eröffnungsbericht (dieses Archiv X, 465, Anm. 1) kurz hin.

[3]) Zur Zeit von Haberling, Wieleitner und Zaunick redigiert.

[4]) Hermann Vierordt, Medizingeschichtliches Hilfsbuch mit besonderer Berücksichtigung der Entdeckungsgeschichte und der Biographie. Tübingen 1916.

[5]) Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker . . . unter Spezialredaktion von E. Gurlt und A. Wernich, herausgegeben von A. Hirsch. Zweite Auflage, durchgesehen und ergänzt von F. Hübotter und H. Vierordt. Berlin u. Wien 1929, 1930.

führung in die Geschichte der Medizin[1]) von Karl Sudhoff, das unentbehrliche Hilfsbuch für jeden, der irgendein Kapitel bearbeiten und sich von irgendeiner Frage aus weiter orientieren will. Es ist, obwohl das Register hier und da zu wünschen übrig läßt, der zuverlässige Führer durch die Quellen und die Literatur. Straffer in den leitenden Prinzipien herausgearbeitet und vom Ballast des Apparates befreit, dafür mit interessanten und zum Teil wenig bekannten Abbildungen illustriert, vermittelt Meyer-Steinegs und Sudhoffs Geschichte der Medizin im Überblick in einer sehr reizvollen Weise die Bekanntschaft mit der Medizinhistorie und dürfte vor allem dem Anfänger empfohlen werden.[2]) Das 19. Jahrh. kommt in der Darstellung Meyer-Steinegs entschieden zu kurz. Ihm hat Diepgen in seiner kurzen Geschichte der Medizin vor allem für die bisher historisch noch wenig durchgearbeitete zweite Hälfte besondere Aufmerksamkeit gewidmet. In den fünf kleinen Bänden wird besonderer Wert darauf gelegt, die Beziehungen der Kultur zur Medizin übersichtlich zu schildern und dem Leser einen Einblick in das, was die Ärzte der Vergangenheit praktisch konnten und theoretisch über die Probleme des Lebens, der Krankheit und ihrer Verhütung und Heilung dachten[3]), also sozusagen in den materiellen Inhalt der Heilkunde zu vermitteln. In dem kurzen Leitfaden von Honigmann[4]) ist neben der Darstellung der kulturgeschichtlichen Bedingtheit der Heilkunde das Hauptziel die Schilderung des Entwicklungsgangs der Ideen, die die Medizin durchsetzen. Vorwahl stellt die Volksmedizin in den Vordergrund, ist aber, ohne im Historischen Neues zu bringen, in seinen Werturteilen so einseitig, daß man das Buch nicht als Bereicherung unserer Literatur bezeichnen kann.[5]) Die

[1]) J. L. Pagel, Einführung in die Geschichte der Medizin in 25 akademischen Vorlesungen. Zweite Auflage. Durchgesehen, teilweise neu bearbeitet und auf den heutigen Stand gebracht von Karl Sudhoff. Berlin, S. Karger 1915. XVI, 616 S. Daraus wurde Karl Sudhoff, Kurzes Handbuch der Geschichte der Medizin, 3. u. 4. Aufl. von Pagels Einführung (1898), Berlin, Karger 1922. VIII, 534 S. Es empfiehlt sich bei der Arbeit beide Werke, die sich vielfach ergänzen, nebeneinander zu halten.

[2]) Th. Meyer-Steineg und Karl Sudhoff, Geschichte der Medizin im Überblick, mit Abbildungen. Jena 1921. 444 S. mit 208 Abb. im Text. Zweite durchgesehene Auflage. Jena 1922 mit 216 Abb. im Text. Dritte durchgesehene Aufl. mit 217 Abb. im Text. 1928.

[3]) Paul Diepgen, Geschichte der Medizin. I—V. Der erste Band in zweiter vermehrter Auflage. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 1923 bis 1928. Sammlung Göschen.

[4]) Georg Honigmann, Geschichtliche Entwicklung der Medizin in ihren Hauptperioden dargestellt. München, Lehmann 1925.

[5]) H. Vorwahl, Geschichte der Medizin unter Berücksichtigung der Volksmedizin. Medizinisch-biologische Schriftenreihe, H. 9. Berlin, Madans & Cie. 1928.

im Eröffnungsbericht[1]) erwähnte Geschichte der Medizin von Max Neuburger hat noch im Jahre 1911 eine Ergänzung bis zum Ausgang des Mittelalters gefunden, die alle Vorzüge Neuburgerscher Schreibweise aufweist und als Eigenart die mittelalterlichen Quellen selbst häufiger im Text sprechen läßt, wodurch die Plastik der Darstellung gewinnt. Eine Fortsetzung in Form einer allgemeinen Geschichte der Medizin der Neuzeit ist in Aussicht genommen. Hübotters 3000 Jahre Medizin[2]) haben sich die Berücksichtigung der Zusammenhänge mit der Philosophie zur besonderen Aufgabe gestellt. E. Schwalbes Vorlesungen über Geschichte der Medizin bieten eine besonders gute Einführung in die historische Entwicklung der Pathologie[3]), während es für den, der sich für das Werden der Biologie interessiert trotz aller Subjektivität der Auffassung keine bessere Darstellung geben kann als die geistvolle Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit von Rádl[4]), die durch die neuere Geschichte der Biologie des Schweden Nordenskiöld[5]) vorzüglich ergänzt wird.

Neben diesen deutschen oder ins Deutsche übersetzten sind im Ausland manche in Ziel und Form ähnliche Gesamtdarstellungen der Medizingeschichte erschienen, von denen nur die wichtigsten erwähnt werden können. Hierzu gehört die gut illustrierte kurze Geschichte der Medizin von Ch. Singer[6]), welche als Ideengeschichte weite Kreise in populärer Weise mit den ewigen Grundprinzipien der ärztlichen Kunst und Wissenschaft bekannt machen will. Garrisons hervorragende und durch besonders reichliches Bildmaterial illustrierte Einführung erlebte in neun Jahren unter verschiedenen Titeln drei Auflagen.[7]) Während das

---

[1]) Dieses Archiv X, 466.

[2]) Franz Hübotter, 3000 Jahre Medizin. Ein geschichtlicher Grundriß, umfassend die Zeit von Homer bis zur Gegenwart, unter besonderer Berücksichtigung der Zusammenhänge zwischen Medizin und Philosophie. Mit zahlr. Abb. Berlin, Oskar Rothacker 1920. 535 S.

[3]) Ernst Schwalbe Vorlesungen über Geschichte der Medizin. Dritte Auflage. X, 181 S. Jena 1920.

[4]) Em. Rádl, Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit. I. Teil. Zweite gänzlich umgearbeitete Auflage. Berlin u. Leipzig, W. Engelmann 1913. XIII, 531 S. Der zweite Teil erschien (in erster Auflage) 1909.

[5]) Erik Nordenskiöld, Die Geschichte der Biologie. Ein Überblick. Deutsch von Guido Schneider. Jena 1926.

[6]) Charles Singer, A short history of medicine. Introducing medical principles to students and non medical readers. Oxford 1928.

[7]) Fielding G. Garrison, An introduction to the history of medicine with medical chronology, bibliographic data and test questions. Illustr. Philadelphia and London 1913 (1914). 763 S. — Ders., History of medicine, suggestions for study and bibliographic data. Sec. ed. revised and enlarged. 905 S. mit vielen Porträts. Philadelphia u. London, Saunders

Werk in der Auswahl seines Materials und in der Form der Darstellung in erster Linie durch seinen Lehrbuchcharakter bestimmt ist, gibt Castiglioni[1]) eine Entwicklung der Medizin im breitesten Ausmaß mit bewußter, besonderer Berücksichtigung der Leistung Italiens bis zur Gegenwart, ein Meisterwerk in der Diktion mit einer Fülle von auch dem Kundigen weniger oder nicht geläufigen historischen Einzelheiten und einem besonders hervorragenden Bildapparat, ein Buch, das jeder zur Ergänzung der deutschen Literatur zur Hand nehmen sollte. Es entspricht dem lehrbuchmäßigen Charakter, daß manchen dieser Werke Zeittabellen über die wichtigsten Ergebnisse angehängt sind. Von Aschoff und Diepgen wurde eine solche Tabelle unter Parallelisierung mit der politischen und Kulturgeschichte isoliert veröffentlicht.[2])

3. Auch in der Geschichte einzelner Spezialfächer steckt eine ganze Menge von Material, das dem Kulturhistoriker wertvoll ist und gelegentlich von ihm berührt werden muß. Es sollen daher wenigstens einige von ihnen hier angeführt werden. Ein Standardwerk in des Wortes eigentlichster Bedeutung ist die Geschichte der Augenheilkunde von Julius Hirschberg[3]), an Umfang nicht mit ihr zu vergleichen, aber in der Erstmaligkeit und dem Aufbau auf eigenster Quellenforschung Leistung aus demselben Geiste Sudhoffs illustrierte, mit besonders reichlichen kulturhistorischen Beziehungen versehene Geschichte der Zahnheilkunde, die überall Neuland erschließt.[4]) Eine vorzügliche, auch dem Laien zugängliche, überall zuverlässige, auf Grund der Literatur und der überprüften Quellen bearbeitete Darstellung bietet ferner die kurze, reich illustrierte Geschichte der Chirurgie von v. Brunn.[5]) Wer in der Geschichte der Geburtshilfe und Gynäkologie etwas nachzusehen hat, dem kann als zuverlässiger Berater nach dem neuesten Stand unserer Kenntnis die prägnante, durch die

Company 1917. — Ders., An introduction to the history of medicine with medical chronology, suggestions for study and bibliographic data. Third edition, revised and enlarged. Philadelphia u. London, W. B. Saunders Company 1922. 942 S.

[1]) Arturo Castiglioni, Storia della medicina. Milano 1927. XII, 959 S. 389 Abb.

[2]) L. Aschoff u. P. Diepgen, Kurze Übersichtstabelle zur Geschichte der Medizin. Zweite verm. Aufl. München u. Wiesbaden, J. F. Bergmann 1920.

[3]) Julius Hirschberg, Geschichte der Augenheilkunde. In Graefe-Saemisch, Handbuch der gesamten Augenheilkunde, Bd. XII—XV. Leipzig 1899—1918.

[4]) K. Sudhoff, Geschichte der Zahnheilkunde. Ein Leitfaden für den Unterricht und die Forschung. Mit 125 Abb. im Text. Leipzig 1921. Zweite durchgesehene und ergänzte Auflage. Mit 134 Abb. im Text. Leipzig 1926.

[5]) W. v. Brunn, Kurze Geschichte der Chirurgie. Mit 317 Abb. Berlin 1928.

erzwungene Kürze allerdings fast nur auf die Entwicklung der Tatsachen beschränkte Darstellung von J. Fischer empfohlen werden.[1]) Ein in unseren Tagen auch in der nichtmedizinischen Welt viel umstrittenes Problem, die Lehre von der Heilkraft der Natur, verfolgt Neuburger in einer historischen Monographie von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.[2])

4. Die Bestrebungen nach philosophischer Durchdringung der Medizin, das Bedürfnis nach erkenntnistheoretischer Orientierung, nach Klarwerden über die Grundlagen des ärztlichen Denkens, die in der Heilkunde unserer Tage vor allem seit dem Weltkrieg und hier vor allem in Deutschland hervortreten, sind so eng mit dem Ergebnis dieser Geschichtsdarstellungen verbunden, zum Teil aus der direkten Arbeit an ihnen hervorgegangen, daß auch sie an dieser Stelle berücksichtigt werden müssen. Charakteristische Beispiele hierfür bieten die stark von Vaihingers Philosophie beeinflußten Schriften von Richard Koch[3]), die ausgezeichneten Darlegungen von Otfried Müller über die Stellung der Medizin zu den anderen Wissenschaften[4]) und die vorzügliche historisch-genetische Einführung in die Medizin von Honigmann.[5])

5. Die Frage, worauf sich das Hauptinteresse der medizinhistorischen Forschung seit meinem Eröffnungsbericht erstreckt hat, und welche Probleme seitdem die Hauptförderung erfahren haben, läßt sich nur in großen Zügen beantworten. In der Behandlung der primitiven und Volksmedizin steht mit Recht der Wunsch nach Sammlung und Vervollständigung des kaum übersehbar großen Materials im Vordergrund. Vorbildliche Arbeit haben hier u. a. Seyfarth mit seinen Beiträgen zur Volks-

---

[1]) J. Fischer, Geschichte der Gynäkologie. Biologie und Pathologie des Weibes. Ein Handbuch der Frauenheilkunde und Geburtshilfe, hrsg. von J. Halban und L. Seitz. I (1923), S. 1—202 mit 47 Abb. im Text. — Ders., Historischer Rückblick über die Leistungen des XIX. Jahrhunderts auf dem Gebiete der Geburtshilfe und Gynäkologie. Ebenda VIII, 3 (1928), S. 1343 bis 1522.

[2]) Max Neuburger, Die Lehre von der Heilkraft der Natur im Wandel der Zeiten. Mit 2 Abb. Stuttgart 1926.

[3]) Richard Koch, Die ärztliche Diagnose. Beitrag zur Kenntnis des ärztlichen Denkens. Wiesbaden 1917. 127 S. Zweite umgearbeitete Auflage. Ebenda 1920. XV, 206 S. — Ders., Das Als-Ob im ärztlichen Denken. 102 S. (Bausteine zu einer Philosophie des „Als-Ob", hrsg. von Hans Vaihinger und Raymund Schmidt, 8. Bd.) München, Rösl & Co. 1924.

[4]) Otfried Müller, Die Stellung der Medizin zu den anderen Wissenschaften. Weltanschauungsfragen des Arztes. Stuttgart 1927, Enke.

[5]) Georg Honigmann, Das Wesen der Heilkunde. Historisch-genetische Einführung in die Medizin. Leipzig, Meiner 1924.

medizin Sachsens[1]) und auf dem Gebiet der volksmedizinischen Botanik in zahlreichen Beiträgen Marzell[2]) geleistet. Das volkspsychologisch besonders interessante Kapitel der Tänze und der Tanzkrankheit wird durch die Studien von A. Martin[3]) auf eine neue Basis gestellt; sie machen manchem Irrtum ein Ende und betonen die vom Tanz erwartete Heilwirkung. In diesem Zusammenhang gewinnen auch die volkstümlichen Tänze in den Kirchen teils als Ausgangspunkt pathologisch gesteigerter Tanzbewegungen, teils als Anregung zum Heiltanz ein medizinhistorisches Interesse.[4])

Mit der schwierigen Aufgabe des Deutens und der Aufdeckung der psychologischen Grundlagen der Volksmedizin gewinnt das subjektive Element die Oberhand und prallen die Meinungen heftig aufeinander. Die kühne Theorie von Hovorka[5]), die ganze Heilkunde einschließlich der Volksmedizin ihrem Wesen nach in einer Formel zu erfassen, indem er vier Grundgesetze des gesamten Handelns der Medizin konstatiert (Gesetz der Wiederholung und Nachahmung, der ausgelaufenen Bahnen, der Ähnlichkeiten, des Glaubens und Vertrauens) wird von Hofschlaeger abgelehnt.[6]) Endgültige Entscheidungen wird man hier ebensowenig erwarten können wie in der alten Streitfrage, ob die erste

[1]) Carly Seyfarth, Aberglaube und Zauberei in der Volksmedizin Sachsens. Ein Beitrag zur Volkskunde des Königreichs Sachsen. Leipzig 1913.

[2]) Heinrich Marzell, Unsere Heilpflanzen, ihre Geschichte und ihre Stellung in der Volkskunde. Ethnobotanische Streifzüge. Mit 38 Abb. Freiburg i. Br. 1922. XXVIII, 240 S. Ein Aufzählen auch nur der wichtigsten Arbeiten von diesem und von anderen Autoren ist unmöglich. Man findet die gesamte Literatur bis 1916 einschließlich in dem vom Referenten bearbeiteten Kapitel Volksmedizin als Unterabteilung des Abschnittes Geschichte der Medizin und der Krankheiten in dem Jahresbericht über die Leistungen und Fortschritte in der gesamten Medizin, herausgegeben von Rud. Virchow, nach dem Erscheinungsjahr geordnet, für die spätere Zeit in den Abschnitten Volksmedizin der Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften. Diese Literaturnachweise gelten auch für die Bücher und Aufsätze, die aus Raummangel sonst in diesem Bericht nicht besprochen werden konnten. Die Auswahl der Schriften hat darauf Rücksicht genommen, daß die angeführten Werke eine bibliographische Weiterorientierung über den behandelten Gegenstand ermöglichen.

[3]) Geschichte der Tanzkrankheiten in Deutschland. Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde 1914, H. 2 u. 3.

[4]) Vgl. L. Gougand, La danse dans les églises. Revue d'histoire ecclésiastique, XV. année, 1914, 5—22, 229—245.

[5]) Oskar Hovorka, Geist der Medizin. Analytische Studien über die Grundlagen der Vormedizin, Urmedizin, Volksmedizin, Zaubermedizin, Berufsmedizin, Wien und Leipzig 1915. — Ders., Leitmotive und Elementarmethoden der allgemeinen Heilkunde. Mitt. d. anthrop Gesellsch. in Wien, Bd. XIV, 3. Folge Bd. XV.

[6]) Mitt. zur Gesch. d. Med. u. d. Naturwiss. XV, 44.

Medizin empirisch (Hofschlaeger) oder supranaturalistisch eingestellt war (Hoefler).[1])

Dagegen scheint mir die mit einer Untersuchung von dreizehn primitiven, in ihren inneren und äußeren Lebensverhältnissen gut studierten Stämmen, die an ganz verschiedenen Punkten der Welt angesiedelt sind und sehr verschiedenen Rassen angehören, geschaffene Theorie von Nieuwenhuis[2]), daß bei aller Verschiedenheit der Ausdrucksform von Anfang an das logisch-kausale Denken, das auch unser Verhältnis zur Natur bestimmt, die Leitbegriffe der Heilkunde des Naturmenschen bedingt, wohl begründet.

Die historische Untersuchung der Volksmedizin ist von G. A. Wehrli prinzipiell gefordert und auch schon in Angriff genommen worden[3]), wobei er den Ausgangspunkt im alten Orient, dem Mutterlande vieler heute noch lebendiger Ansichten und Bräuche sucht. Ihrem Wesen nach ist für ihn die Volksheilkunde von der wissenschaftlichen Medizin streng geschieden, nach Diepgen zeigt aber gerade die Untersuchung der geschichtlichen Beziehungen zwischen der Volksmedizin unserer Tage und der wissenschaftlichen Heilkunde eine verschwindend geringe Originalität der ersteren; ihren wesentlichen Bestandteil bilden in Theorie und Praxis Reminiszenzen an aufgegebene und als Irrtümer erkannte Vorstellungen und Maßnahmen der Schulmedizin.[4]) Die Arbeiten von Stemplinger erweisen das zähe Weiterleben der Antike in der modernen Volksheilkunde.[5])

Von großer praktischer Wichtigkeit haben sich volksmedi-

---

[1]) Vgl. hierzu auch Karl Beth, Medizin und Religion bei den sogenannten Naturvölkern, Wiener med. Woch., Bd. LXIV, 122—126, 155—158, 258—262 und andere Arbeiten desselben Verfassers.

[2]) Vgl. A. W. Nieuwenhuis, Die Anfänge der Medizin unter den niedrigst entwickelten Völkern und ihre psychologische Bedeutung. Janus XXVIII—XXX (1924—1926).

[3]) G. A. Wehrli, Das Wesen der Volksmedizin und die Notwendigkeit einer geschichtlichen Betrachtungsweise derselben. Essays on the history of medicine. Sudhoff-Festschrift. Oxford University Press London 1924. S. 369—388.

[4]) Vgl. P. Diepgen, Volksheilkunde und wissenschaftliche Medizin. Die Volkskunde und ihre Beziehungen zu Recht, Medizin, Vorgeschichte, S. 26—40. Berlin, Stubenrauch 1928.

[5]) Eduard Stemplinger, Sympathieglaube und Sympathiekuren in Altertum und Neuzeit. München 1919. — Ders., Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen. Das Erbe der Alten. 2. Reihe, H. VII. Leipzig 1922. — Ders., Antike und moderne Volksmedizin. Ebenda, H. X. Leipzig 1925. — Vgl. hierzu auch J. L. Heiberg, Laegemidlernes historie i den classiske oldtid. Medicinisk historiske Smaaskrifter ved Vilhelm Maar. København 1927.

zinische Studien auf dem Gebiet der gerichtlichen Medizin erwiesen.[1])

Die innigen Zusammenhänge, die Heilkunde und Hygiene zu allen Zeiten mit der Weltanschauung und dem praktischen Leben aufweisen, machen leicht erklärlich, daß die umfangreichen Erweiterungen, die die Grabungs- und Forschungsarbeit der Prähistoriker in den letzten Jahrzehnten der Kenntnis von der vorgeschichtlichen Kultur gebracht haben, auch der Medizingeschichte vielfach zugute gekommen sind. Als Resultat darf man wohl annehmen, daß der vorgeschichtliche Mensch, soweit wir ihn aus den Überbleibseln kennen, auch auf medizinischem Gebiet viel weiter war, als man früher glaubte, daß manches niedrigstehende Naturvolk der Jetztzeit ihm gegenüber einen Rückschritt bedeutet, und daß die junge Menschheit auch für die Entwicklung der ärztlichen Kunst gute Keime in sich trug (Beobachtungsgabe und Nachdenklichkeit, scharfe Sinne und geschickte Hände).[2])

6. Wie hier die unerläßliche Kleinarbeit der Zusammentragung des Materials noch im Vordergrunde der Forschung steht und stehen muß, so bringt auch für die Medizin des alten Orients und des fernen Ostens jeder Tag in kleinen Fragen so viel Neues und alte Ansichten Überholendes, daß die Versuche, die Heilkunde größerer Kulturkreise zu überblicken und in ihrem Zusammenhang zu begreifen, so sehr man sie braucht, wenig Anspruch auf Endgültigkeit machen können. Hier wurde die Hauptarbeit von Philologen oder philologisch geschulten Medizinern geleistet, und vieles ging in religions- und kulturgeschichtlichen Studien allgemeiner Art auf.

Um die chinesische Medizin hat sich vor allem Hübotter bemüht. Er brachte u. a. einen Versuch der bibliographischen Ordnung der wichtigsten Quellen zur chinesischen Medizin[3]), ein chinesisches Lehrbuch der Geburtshilfe[4]) und neue Beiträge zur

[1]) Dieser Gegenstand wurde von Hellwig in zahlreichen gründlichen Untersuchungen bearbeitet. Hier soll nur auf die Schrift von A. Hellwig, Die Bedeutung des kriminellen Aberglaubens für die gerichtliche Medizin, Berlin 1915, verwiesen werden.

[2]) Im übrigen muß auf die einschlägigen Arbeiten und Berichte in diesem Archiv (vgl. vor allem XV, 136, XVII, 237) und auf die S. 249, Anm. 2, zitierten Literaturnachweise, die sehr reichliches Material vermitteln, verwiesen werden. Interessant sind die Versuche E. Dennerts (Das geistige Erwachen des Urmenschen, Weimar 1929), die Entstehung der Technik und Kunst vergleichend-experimentell nachzuprüfen, indem junge Schüler aufgefordert wurden, die Werkzeuge und Kunstschöpfungen des Urmenschen nachzumachen.

[3]) Franz Huebotter, A Guide through the labyrinth of chinese medical writers and medical writings. Kumamoto 1924.

[4]) Ders., Shon Shi Pien. Ein chinesisches Lehrbuch der Geburtshilfe. Aus dem chinesischen Urtext übersetzt und erläutert. Berlin u. Wien 1913.

Kenntnis der chinesischen und tibetisch-mongolischen Pharmakologie.[1]) Seine Darstellung der zeitgenössischen chinesischen Medizin und ihres historischen Entwicklungsganges[2]) wird von dem Sinologen O. Franke bei aller Anerkennung der Pionierleistung in vielem angegriffen.[3])

Mit Reserve wird man so lange den aufsehenerregenden Mitteilungen gegenüberstehen müssen, die Hume[4]), Professor der Medizin am medizinischen College Yale (in China Changsha), über die altchinesischen medizinischen Kenntnisse macht, bis die Zuverlässigkeit und Echtheit seiner historischen Quellen genau nachgeprüft ist. Hat er recht, so waren die chinesischen Ärzte denen der anderen Kulturvölker weit überlegen, Leichenzergliederungen schon 2697 v. Chr. erlaubt. Während der Handynastie (220 v. Chr. bis 200 n. Chr.) wurde die Leiche eines gefangenen Revolutionärs vom kaiserlichen Arzt auf das sorgfältigste seziert, man kannte mehr als 2000 Jahre vor Harvey die zentrale Stellung des Herzens, den Unterschied zwischen Venen und Arterien, die Haargefäße, eine klare Pulsdiagnostik, Anfänge der physikalischen Untersuchungsmethoden u. a. m.

In Babylon, Assur und Ägypten ist der Fortschritt auf dem engeren medizinischen Gebiet vor allem durch die Aufdeckung neuer Quellen und die Aufklärung der Namen von Körperteilen, Organen, Krankheiten und Heilmitteln charakterisiert.

Das reichliche Material, das noch unentziffert in den Keilschrifttafeln ruht, haben Holma[5]), Jastrow[6]), Thompson[7]) und Ebeling in Angriff genommen und auch schon zu einer zu-

[1]) Ders., Beiträge zur Kenntnis der chinesischen sowie der tibetisch-mongolischen Pharmakologie. Berlin u. Wien 1913.

[2]) Ders., Die chinesische Medizin zu Beginn des XX. Jahrhunderts und ihr historischer Entwicklungsgang. China-Bibliothek d. Asia Major, Bd. I. Leipzig 1929.

[3]) Dtsch. Literaturzeitung 1930, Sp. 1051ff.

[4]) Edward H. Hume, The contributions of China to the science and art of medicine. Science, Vol. LIX, 345—350.

[5]) Harry Holma, Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Helinski u. Leipzig 1911, Annales Academiae Fennicae, Ser. B. T. VII, Nr. 1. — Ders., Kleine Beiträge zum assyrischen Lexikon, ebenda Nr. 2. — Ders., Die assyrisch-babylonischen Personennamen usw., ebenda, Ser. B., T. XIII.

[6]) Morris Jastrow jun., An assyrian medical tablet in the possession of the college of physicians, Transact. of the coll. of phys. of Philadelphia 1913, p. 365—400. In 15 Verordnungen werden 40 Heilmittel mit Wahrscheinlichkeit als Pflanzen und 6 als Mineralmittel festgestellt.

[7]) R. Campbell Thompson, Assyrian medical texts from the originals in the British Museum. Oxford University Press 1923, VII, 107 Taf. — Ders., Assyrian medical texts, Proc. of the royal soc. of. med. VII, 1, 1—34. Abschriften und z. T. kommentierte Übersetzungen.

sammenfassenden Übersicht verwertet, die eine Beeinflussung der griechischen Medizin durch die babylonische möglich erscheinen läßt und eine starke Einwirkung auf die Medizin des Talmuds und auch auf Syrien annimmt.[1]) Thompson[2]) macht einen großartigen Identifizierungsversuch unter ausgedehnter Heranziehung philologischer und pharmakobotanischer Mitarbeiter an 250 Pflanzendrogen von grundlegender Bedeutung. Ebeling[3]) bringt eine große Anzahl hochinteressanter Texte zur Krankensymptomatik und -behandlung, zur Beschwörung, zum Ritus, vor allem zur Geburtshilfe mit Übersetzung und einem wegen der Not der Zeit leider nur in geringem Umfang gehaltenen Kommentar. Eine sorgfältig belegte, die Ergebnisse der neuesten Forschung zusammenfassende Darstellung der gesamten Heilkunde und des ärztlichen Standes in Babylonien und Assyrien verdanken wir Meißner.[4])

Die wichtigsten Quellen zur ägyptischen Medizin, die seit dem Eröffnungsbericht neu erschlossen oder neu bearbeitet wurden, sind: Der Papyrus Hearst, der etwa kurz vor der Zeit Thutmosis III. (15. Jahrh. v. Chr.) entstanden ist und viel Chirurgisches enthält, der Londoner medizinische Papyrus (Nr. 10059 des Britischen Museums), ein Palimpsest von etwa 1200 v. Chr., zum größten Teil aus Besprechungen bestehend, beide von W. Wreszinski in Transskription, Übersetzung und Kommentar der Bearbeitung zugänglich gemacht[5]), die neue Transskription des Papyrus Ebers von Wreszinski, die die veraltete Prachtausgabe ersetzen soll[6]), und von der Ebbell, ein um die Erforschung der ägyptischen Krankheitsnamen hochverdienter Gelehrter, einen wichtigen Teil übersetzt hat[7]), die neue Bearbeitung der beiden

[1]) Morris Jastrow jun., The medicine of the Babylonians and Assyrians, Proc. of the royal soc. of med. Sect. of the hist. of med., Vol. VII, Nr. 5, March 1914, p. 109—176.

[2]) R. Campbell Thompson, The assyrian herbal, a monography on the assyrian vegetable drugs, the subject matter of which was communicated in a paper to the royal society, march 20 1924. XXVII, 294. London 1924.

[3]) Erich Ebeling, Keilschrifttafeln medizinischen Inhalts, Sudhoffs Arch. XIII, 1f., 129f., XIV, 65—78.

[4]) Br. Meißner, Babylonien und Assyrien, Bd. II, S. 283—323. Heidelberg 1925.

[5]) Walter Wreszinski, Der Londoner medizinische Papyrus (Brit. Museum Nr. 10059) und der Papyrus Hearst in Transskription, Übersetzung und Kommentar herausgegeben. Leipzig 1912.

[6]) Ders., Der Papyrus Ebers. Umschrift, Übersetzung und Kommentar. 1. Teil Umschrift. Leipzig 1913.

[7]) B. Ebbell, Der chirurgische Teil des Papyrus Ebers, Acta orientalia 7 (1928), S. 1—47. Vgl. auch von ihm: Die ägyptischen Krankheitsnamen, Ztschr. f. ägypt. Sprache. u. Altertumskde. 63 (1927), 71—75, 64 (1929), S. 117—122, 65 (1930), S. 61—63.

zur Kenntnis der physiologischen Vorstellungen der Ägypter nach mancher Richtung wichtigen Totenpapyrus Rhind, die aus einem Grab der späten Ptolemäerzeit kommen, von Georg Müller.[1])

Weitaus das größte Aufsehen in der wissenschaftlichen Welt dürfte jedoch die hervorragende Herausgabe und Bearbeitung des schon 1862 in Theben erworbenen Papyrus Edwin Smith durch James H. Breasted[2]) erregen. In musterhafter Edition, Umschrift und Übersetzung mit einer selten klar und auch dem Nichtägyptologen verständlichen Einleitung wird hier ein Chirurgentext geboten, der mit einem damals schon bestehenden Kommentar im 17. Jahrh. v. Chr. aus einer Vorlage abgeschrieben ist, deren Original der Zeit von 3000—2500 v. Chr. angehört, ein kostbares und einzigartiges Dokument. Es zeigt ein überraschend hohes chirurgisches Wissen, aber auch anatomische und physiologische Kenntnisse der alten Ägypter, von denen man bisher kaum etwas ahnte. Die Ausführungen Breasteds, deren Schlußfolgerungen man allerdings nicht immer rückhaltlos beistimmen kann, lassen einen starken Einfluß dieser 2000—2500 Jahre älteren Kenntnisse auf die hippokratische Medizin annehmen, sowohl in den ärztlichen Grundsätzen wie in Einzelheiten der Kenntnisse und der Behandlungsmethoden. Es ist von besonderem Interesse, daß die Aufschlüsse aus diesem chirurgischen Traktat, der einen ausgesprochen lehrhaften Charakter trägt, in überraschender Weise durch Mumien- und sonstige Leichenfunde mit Zeichen chirurgischer Verletzungen und Behandlungen, ein Gebiet, um das sich die Engländer ein besonderes Verdienst erworben haben[3]), und auch durch die Untersuchungen Junkers[4]) insofern ergänzt werden,

[1]) Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg, bearbeitet von Georg Müller. Leipzig 1913.

[2]) James Henry Breasted, The Edwin Smith surgical papyrus published in facsimile and hieroglyphic transliteration with translation and commentary in two volumes. Chicago 1930.

[3]) Man vgl. namentlich Elliot A. Smith, Egyptian Mummies, The Journ. of Egyptian Archaeology, Vol. I, Part. III, July 1914, p. 189—196. — Ruffer, Studies in Palaeopathology in Egypt., Journ. of Path. and Bact., Vol. XVIII (1913), S. 149—162 (mit 6 Tafeln). — Ders., Studies in Palaeopathology, Mitt. zur Gesch. d. Med. u. d. Naturw. XIII (1914), S. 453. S. auch Sudhoff, Ägypt. Mumienmacherinstrumente, Sudhoffs Archiv V, 161—171 mit 2 Tafeln. Die von Elliot Smith geäußerte Ansicht, daß das Christentum der Einbalsamierung ein Ende gemacht habe, ist nicht richtig. Im Mittelalter hat man im Anschluß an die alte Tradition mit Ausräumung der Eingeweide und Einwickeln der Leiche weiter einbalsamiert, nur war der Boden der Leichenerhaltung nicht so günstig wie in Ägypten. Vgl. Ernst v. Rudloff, Über das Konservieren von Leichen im Mittelalter, Med. Inaug.-Diss., Freiburg i. Br. 1921.

[4]) H. Junker, Die Stele des Hofarztes 'Irj, Ztschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskde. 63 (1927), S. 53—70.

als er aus den Inschriften einer Arztstele aus dem Ende des alten Reiches in Übereinstimmung mit den Berichten Herodots den Nachweis eines weitgehenden Spezialistentums als Zeichen einer erheblich fortgeschrittenen Medizin gerade dieser älteren Zeit liefert, die den Gesamtstoff von dem einzelnen eben nicht mehr bewältigen läßt.

Bei der kulturgeschichtlichen Bedeutung der Wochenstube sei an dieser Stelle auch noch auf Weindlers[1]) Arbeit verwiesen.

Zu den wichtigsten Ereignissen für die Geschichte der indischen Medizin gehört der Abschluß der Bearbeitung des berühmten Bowermanuskripts durch Hoernle[2]), der dem faksimilierten Text eine historische Einleitung, ein Sanskritglossar, einen englischen Index und eine völlig neue Übersetzung des medizinischen Abschnittes beifügte. Quellenerschließung und -erklärung ist auch hier das Gebot der Stunde. Dem tragen Neueditionen und Detailforschung Rechnung. Eine Herausgabe des Gesamtwerkes von Caraka haben die indischen Gelehrten N. und B. Senagupta unternommen.[3]) Sein Sammelwerk wurde in einer allerdings beanstandeten Form[4]) auch ins Englische übersetzt.[5])

Die Detailforschung wurde durch Beiträge von philologisch geschulten Ärzten bereichert, so namentlich von Reinhold F. G. Müller in Gestalt zahlreicher Kritiken und Arbeiten über östliche und westliche Zusammenhänge auf engeren Gebieten[6]), von Weckerling, der die Lehre von den Säften bei den Indern in ihren Beziehungen zur griechischen und zur modernen Heil-

---

[1]) F. Weindler, Geburts- und Wochenbettsdarstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs. Ein Beitrag zur prähistorischen Urgeburtshilfe an der Hand von 16 Originalaufnahmen im Lichtdruck und 12 Abb. im Text. München 1915.

[2]) Rudolf Hoernle, The Bower Manuscript. Facsimile leaves, nagarí transcript, romanish translation and english translation with notes edited by R. H. Calcutta, Superintendent government printing India, 1893 bis 1912.

[3]) Caraka-Samhitā . . . Kavirāja Śrīnarendranātha Senaguptena Kavirāja Śribalāicandra Senaguptena ca sampāditā . . . Kalikātā. Calkutta (S. K. Sen and Co. Ld.) Khanda I, š. 1849 (1927) 2, 12, 1189, 2 S. Khanda II, š. 1850 (1928) 6, 4, 2, 1193—2260 S.

[4]) Vgl. Mitt. zur Gesch. d. Med. u. d. Naturw. XXIX, S. 31.

[5]) Kaviratna, Avinash Chandra. English translation of Charaka Samhitā. Calcutta 1891—1925.

[6]) Vgl. z. B. F. G. Reinhold Müller, Über Skelettdarstellungen in Asia Major, F. W. K. Müller-Festschrift der Asia major 1925/26, S. 531—563. — Ders., Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus. St. Gabriel-Mödling b. Wien (Anthropos) 1927.

kunde untersucht[1]), von Esser[2]), der in seiner Studie über die Ophthalmologie des Btāvaprakāśá nicht nur für das 16. Jahrh. eine tüchtige Kenntnis auf diesem Spezialgebiet nachweist, sondern auch auf die Tradition, die Beziehungen zu Suśruta und zu den allgemeinen naturwissenschaftlichen und philosophischen Anschauungen der altindischen Heilkunde neues Licht wirft.

Die früher erwähnten aufschlußreichen Untersuchungen von Preuß[3]) über die jüdische Medizin sind durch Max Neuburger[4]) nach mancherlei Richtungen wertvoll ergänzt worden; er untersuchte die Werke des Flavius Josephus auf ihren medizinischen Inhalt. Der Hauptwert der Studie liegt wie bei Preuß im Kulturgeschichtlichen, in der Aufklärung der Stellung des von warmer Liebe zu seinem Volk beseelten jüdischen Geschichtsschreibers selbst und des Judentums überhaupt zu den Problemen der Krankheit und ihrer Behandlung und zur Hygiene, aber auch in den darin enthaltenen Nachrichten zu den Beziehungen zwischen den religiösen Vorschriften und der Medizin, zu einzelnen Behandlungsmethoden, zur Epidemiologie, zu Erkrankungen historischer Persönlichkeiten (Herodesianische Krankheit), zur Pharmakologie und vielem anderen. Dadurch werden unsere Kenntnisse von der Rolle der Medizin im Leben der alten Juden viel plastischer gestaltet.

Fortsetzung folgt.

Berlin. Paul Diepgen.

---

[1]) Adolf Weckerling, Die Tridosalehre in der indischen Medizin. Frankfurt a. M. 1929.

[2]) A. Albert M. Esser, Die Ophtalmologie des Btāvaprakāśá. Quellenkritisch bearbeitet. I. Teil: Anatomie und Pathologie. Stud. zur Gesch. d. Med. hrsg. v. Sudhoff u. Sigerist, Bd. XIX. Leipzig 1930.

[3]) Dieses Archiv X, 468.

[4]) Max Neuburger, Die Medizin im Flavius Josephus. 74 S. Bad Reichenhall o. J. (1920).

DIE TATSACHE WISSENSCHAFT UND IHRE GESCHICHTE.

ZUR GRUNDLEGUNG EINER SYSTEMATISCHEN UND HISTORISCHEN WISSENSCHAFTSWISSENSCHAFT ODER SCIENTIOLOGIE.

VON WERNER SCHINGNITZ.

Die Geschichte einer Wissenschaft
die Wissenschaft selbst. Goethe.

I.

Die heutige Situation ist dadurch im Gegensatz zu vergangenen gekennzeichnet, daß nicht nur dieses oder jenes Ergebnis der Wissenschaft umstritten ist, sondern die Wissenschaft als solche starken Einwänden unterliegt. Aber auch das übliche Mittel, solchen Einwänden zu begegnen, ist in seiner Autorität erschüttert: die deduktiv-spekulativen Rechtfertigungen der Wissenschaft, die unter dem Namen „Wissenschaftslehre" seit Fichte und Bolzano gehen, begegnen dem Mißtrauen der auf empirische Tatsächlichkeit Eingestellten.

Es tut daher eine „Tatsachenwissenschaft der Tatsache Wissenschaft" not, welche die modernen Tatsachenwissenschaften nach den von ihnen selbst gefundenen und beobachteten Gesichtspunkten und Methoden systematisch und historisch behandelt. Für eine solche „Wissenschaftswissenschaft" im modernen tatsachenwissenschaftlichen Sinne wird hier der Name „Scientiologie" vorgeschlagen, der neu und somit in keiner Weise vorbelastet ist.

An dieser Stelle soll der Versuch unternommen werden, den Zugang zur scientiologischen Fragestellung zu gewinnen durch eine Umreißung der historischen Situation der heutigen Wissenschaft und der heutigen Wissenschaftskritik, durch die Heranziehung des historisch bereits vorliegenden Materials an Äußerungen, die als scientiologisch anzusprechen sind, schließlich durch die Folgerung der wichtigsten systematischen Konsequenzen aus dieser historischen Lage.

Die Hervorhebung des historischen Moments an der Scientiologie und der scientiologischen Methode bedeutet nicht etwa eine sog. ,,Relativierung" der Wissenschaft und ihrer Erkenntnismöglichkeit, sondern besagt nur, daß die Anerkennung jeder wirklich totalen und konkreten Tatsächlichkeit, also auch der Tatsache ,,Wissenschaft" oder ,,Wissenschaften", die Anerkennung ihrer prinzipiellen Zeitlichkeit einschließt. Wissenschaft ist also stets ,,geschehende Wissenschaft", wie ein Blick auf ihre realen Gegebenheitsweisen: auf Gelehrte, Institutionen (Universitäten, Akademien usw.), Literaturen und Bibliotheken lehrt. In der Zeitlichkeit der ,,geschehenden Wissenschaft" aber ist ihre Geschichtlichkeit mitgegeben.

Scientiologie (in dem Sinne, wie es die nachfolgenden Betrachtungen umschreiben wollen) ist also nicht die Bezeichnung für etwas Neues, sondern nur die neue Bezeichnung für etwas längst Vorhandenes, aber bisher noch kaum hinreichend deutlich Bezeichnetes.[1]) Scientiologie ist die Wissenschaft von der Wissenschaft, wobei beide Male ,,Wissenschaft" im Sinne der modernen welthaften Tatsachenwissenschaften gemeint ist, und der Gedanke an die ältere sog. ,,Wissenschaftslehre", die in Wirklichkeit eine mehr oder weniger spekulative ,,Metaphysik des Wissens" gewesen ist, durchaus zurücktritt.[2]) Scientiologie also ist das Unternehmen, die moderne Tatsachenwissenschaft als gesamte und konkrete in ihren sämtlichen Erscheinungsweisen zum Objekt der von ihr selbst gefundenen und angewandten Methoden zu machen.[3]) Dabei geht die Scientiologie von der Grundüberzeugung aus, daß die moderne Tatsachenwissenschaft, wie sie im Abendlande seit der Renaissance im Entstehen begriffen ist, einen für die gesamte bisherige Wissenschafts-, ja Kulturgeschichte durchaus neuen Typus von Wissenschaft darstellt, der keinerlei historische Vorbilder kennt — auch nicht, wie oft verfochten wird, aus dem Mittelalter und dem Altertum des Abendlandes her. Mit den üblichen Bezeichnungen ,,Einzelwissenschaft", ,,empirische Wissenschaft", ,,Erfahrungswissenschaft" usw. ist dieser neue Typus von Wissenschaft noch zu abstrakt, auf jeden Fall nur unvollkommen beschrieben. Auch der hier bevorzugte Terminus ,,moderne Tatsachenwissenschaft" kann den fraglichen Sachverhalt noch nicht eigentlich erklären. Dieser Ausdruck soll darum hier vorerst

schlagworthaft das moderne Wissenschaftsgefühl und -erlebnis symbolisieren. Im übrigen ist es ja gerade die Aufgabe der hier erörterten Scientiologie, den inhaltlichen Sinn des Ausdrucks „moderne Tatsachenwissenschaft" wissenschaftlich zu klären und zu fixieren.

Ansätze zu einer Scientiologie in diesem Sinne sind vielfach und höchst erfolgreich verwirklicht; die Vollendung der Scientiologie besteht in dem Unternehmen, die vielfachen und verschiedenartigen Ansätze, die bereits vorliegen, zu einer Tatsachenwissenschaft von den modernen Tatsachenwissenschaften zusammenzuschließen. Von solchen Ansätzen zu einer Scientiologie seien genannt: die vorliegende Geschichte des Wissens im Rahmen der Philosophiegeschichtschreibung, die Geschichte der Wissensbildung und ihrer Institutionen (Universitätsgeschichte u. a.), die Charakterologie und Psychologie des wissenschaftlichen (theoretischen) Menschen und des Gelehrten, die philosophischen Wissenschaftstheorien (soweit sie nicht reiner Spekulation verfallen sind), besonders ihre zahlreichen Bemühungen zur Systematik und Klassifikation der Wissenschaften seit dem Altertum — schließlich und wichtigstens die Methodologien und die Geschichten je der einzelnen Wissenschaften, die leider oft so spezialistisch gehalten sind, daß die Gesamtheit dieser Scientio-Methodologien und dieser Scientio-Historien noch nicht im entferntesten die Methodologie und die Geschichte der Wissenschaft darstellt, sondern eine Synthese noch weiterer, erst zum kleinsten Teile erledigter, scientiologischer Zurüstungen bedarf.[4]) So bewegt sich leider heute noch im großen und ganzen die „Wissenschaftswissenschaft", die Scientiologie, in der Mitte zwischen den beiden Extremen der über alle Wissenschaftstatsächlichkeit hinweggehenden spekulativen „Wissenschaftslehre" älteren Stiles und des amorphen Aggregats spezialistischer Geschichtschreibungen und Methodologien je der einzelnen Wissenschaften. Der Scientiologie fällt hier die Aufgabe der Sachsynthese zu.[5]) Diese Synthese kann niemals in der bloßen Reduzierung der tatsächlichen Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Welt auf eine kleine Gruppe von abstrakten Formeln und Sätzen bestehen. Umgekehrt bewirkt auch der Vorwurf des „Spezialismus" oder „Ressortpartikularismus" gegen einzelne Einzelwissenschaften für sich allein noch keine Besserung der damit inkriminierten Situationen.

Ob man die Scientiologie nach alledem unter die philosophischen Disziplinen rechnen will oder unter die Einzelwissenschaften, bleibe hier unausgemacht.[6]) Sicher ist, daß sie von beiderlei Art in sich aufnehmen muß. Unleugbar ist aber last not least die ausschlaggebende Bedeutung der Scientiologie für die Geisteslage der Gegenwart und ihre Probleme, wenn anders die moderne Tatsachenwissenschaftlichkeit die Weltanschauung und die Welt- und Lebensgestaltung des modernen Menschen wirklich so stark bestimmt, daß man die Wissenschaft als die stärkste geistige Realität, geradezu als das geistige Schicksal der gegenwärtigen Epoche bezeichnen muß.[7])

II.

Es ist sicher, daß heute selbst die scheinbar besonders gesicherte Wissenschaft von der Krisis der Zeit betroffen ist — über die Richtigkeit dieser oft und von allen Seiten aufgestellten Behauptung gibt es keinen Zweifel. Bekannt ist, daß auch das Schlagwort sich dieser Situation bemächtigt und sie als „Revolution", ja sogar als „Zusammenbruch der Wissenschaft" ausgemünzt hat. Solche Schlagworte aber sind nicht bloße Kampfmittel des kulturpolitischen Tageskampfes um die Wissenschaft geblieben; sie haben sich zu Titeln von Schriften verdichtet, in denen sich ernsthafte und kritische Vertreter der Wissenschaft selbst mit der kritischen Situation auseinandersetzen.[8])

Wiewohl diese Tatsache dafür spricht, daß die heutige Wissenschafts-Problematik mehr und mehr dem Tagesstreit entrückt, daß sie zuständigeren Geistern zur Klärung zugefallen ist — eine tatsächliche Entscheidung auch nur über den Sinn der Problematik ist dadurch noch nicht garantiert. Immerhin müßte eigentlich mit der Rückverweisung der Wissenschaft auf sich selbst eine solche Klärung angebahnt sein.

Andererseits: zu leugnen, daß die Wissenschaft von jeher einem immanenten Läuterungsprozeß unterliegt, ist namentlich in dem Moment unmöglich, in dem die Unterscheidung des Sachgebildes „Wissenschaft" vom Persontypus „Wissenschaftler" wirklich in einsichtsvoller Strenge durchgeführt wird. Gehört doch Selbstkritik zu den wesentlichen und unerläßlichen Merkmalen echter Wissenschaftlichkeit — gleichgültig ob diese Selbstkritik

vorhanden ist oder nicht. Denn ihr Fehlen geht immer zu Lasten dessen, dem sie fehlt, aber nicht zu Lasten der Wissenschaft selbst. Bedeutet doch die über zweitausendjährige Entwicklung der abendländischen Wissenschaft auch eine ebenso lang währende Selbstrevision der wissenschaftlichen Prinzipien, die von Anfang an vorhanden sind, d. h. auch schon zur Zeit der engeren Personalunion zwischen Philosophie und Wissenschaft ihr Dasein und ihre Wirksamkeit gegenüber den spezifisch philosophischen Prinzipien nicht verleugnen — wofür Aristoteles das große Beispiel gibt.[9]) Bedeutet doch „Kritizismus" im weitesten Sinne — also vor Kant, bei Kant, nach Kant — nicht nur Selbstkritik der Philosophie, sondern ebenso Läuterung oberster wissenschaftlicher Prinzipien; handelte es sich für Kant um die Wissenschaftlichkeit der Philosophie, so steht umgekehrt heute für den Kritizismus der philosophische Charakter der Wissenschaft zur Diskussion.[10])

„Krisis", „Revolution" der Wissenschaft hat es also schon immer gegeben. Sie hat es gegeben, solange Wissenschaft besteht. Zur Beurteilung der heutigen Lage ist nur der hinzukommende Umstand wichtig, daß Zeiten allgemeiner geistiger Krisis die Sonderkrisis der Wissenschaft nach außen hin sichtbarer werden zu lassen pflegen. In ruhigeren Zeiten verläuft die Krisis der Wissenschaft esoterischer. Man kann also in der Wissenschafts-Geschichte sogar von „permanenter Revolution" sprechen, falls man über die gebräuchliche Redeweise vom „Fortschritt" oder von der „Entwicklung der Wissenschaft" hinausgehen möchte, um das Kämpferische und Dialektische an der Wissenschaftsentwicklung scharf zu beleuchten.[11]) In diesem Sinne ist gegenwärtig die innere Kraft der Wissenschaft, ihre Prinzipien selbstkritisch zu revidieren, mitunter geradezu zum Wertmaßstab für das Niveau der Wissenschaft gemacht worden[12]); das jedoch läuft auf jeden Fall nur auf eine partielle Entscheidung des scientiologischen Grundproblems hinaus.

Denn die Hauptfrage, um die es in den Bezeichnungen „Revision", „Fortschritt", „Entwicklung", „Revolution" geht, wenn sie in bezug auf Wissenschaft gebraucht werden, ist mit der Benutzung dieser Bezeichnungen zur Kennzeichnung bestimmter Situationen der Wissenschaft noch nicht gelöst, ja noch nicht einmal mit der erwünschten Klarheit gestellt. Folgende Alternative

nämlich ist noch nicht entschieden: handelt es sich bei alledem um Revision, Fortschritt, Entwicklung, Revolution der Wissenschaft — oder in der Wissenschaft? D. h.: ergibt sich daraus die Inkonstanz, die Variabilität der Wissenschaft als solcher, der Idee „Wissenschaft"? Oder kann es sich bloß um Veränderungen innerhalb eines ein für allemal feststehenden, zum mindesten ideell feststehenden Rahmens von Wissenschaft oder Wissenschaftlichkeit handeln? Diese Alternative klingt in allen Redeweisen von Revision, Fortschritt, Entwicklung, Revolution — ja selbst in dem Verzweiflungsschrei vom „Zusammenbruch" der Wissenschaft zwar an; aber die Konsequenzen der Alternative bleiben meist verworren, da selten eine Entscheidung der Alternative nach einer der beiden Möglichkeiten hin erfolgt. Es ist aber ein ausschlaggebender Unterschied, ob z. B. ein Zusammenbruch auf irgendeinem Teilgebiete der Wissenschaft erfolgt (etwa der Zusammenbruch der Phlogiston-Theorie Stahls durch den Sieg der quantitativen Methode Lavoisiers), oder ob die Wissenschaft als solche zusammenbricht (wie es vom Standpunkte gewisser Mystik aus immer wieder der Fall zu sein scheint). Und was die Gegenwartskrise anlangt: eine Revolution auf einem Teilgebiete der Wissenschaft (etwa durch die Relativitätstheorie) könnte bedeutungslos sein gegenüber einem stetigen Fortschritt der gesamten Wissenschaft (etwa in der Richtung auf immer unbeirrter und konsequenter fortschreitende Verwirklichung eines echten wissenschaftlichen Empirismus).[13])

Es kommt auf die Unterscheidung des „Die Wissenschaft" und des „In-der-Wissenschaft" um so mehr an, als an dritter Stelle meistens noch, wie schon angedeutet, ein „Außerhalb-der-Wissenschaft" seinen Einfluß in allen kritischen Situationen der Wissenschaft stark geltend macht.[14]) D. h.: oft spricht man von einer Krisis der Wissenschaft nur deshalb, weil sie nicht das erfüllt, was außerwissenschaftliche Instanzen von ihr erwarten zu müssen glauben. Hier liegt jedoch eine Krisis der Wissenschaft selbst gar nicht vor. Hinter alledem aber steht das wichtigste Problem, die Frage, von deren Beantwortung die Entscheidung der früher aufgeworfenen Partialfragen abhängt: Was ist diese Wissenschaft im ganzen, um deren partielle oder totale Krisis es sich handelt, oder die von außenher in Frage gestellt wird (vom „Leben" her z. B.)?

Damit soll nicht die Forderung nach einer „Definition" der Wissenschaft erhoben werden. Denn es ist fraglich, ob die Wissenschaft zu den definierbaren Dingen gehört.[15])

Immerhin muß die Forderung erhoben werden, daß nach Möglichkeit formulierte Klarheit über den Gegenstand „Wissenschaft" geschaffen wird. Immerhin muß gefordert werden, daß die Existenz eines festumrissenen Begriffes oder auch nur einer hinlänglich deutlichen Einsicht in das Wesen der Wissenschaft nicht einfach als Selbstverständlichkeit unterstellt wird, wenn Probleme diskutiert werden, welche die Wissenschaft betreffen. In diesen beiden Forderungen kommt die Haltung der Scientiologie in ihrer kritischen Mission zum Ausdruck.[16])

III.

Auf vielen geistigen Gebieten würde es verfrüht sein, schon zu Beginn eines über längere historische Zeiträume sich erstreckenden Prozesses über den diesen Prozeß ausdrückenden Hauptbegriff volle und formulierte Klarheit zu verlangen, etwa vorauszusetzen, daß die beginnende Renaissance des Trecento bereits über einen ausformulierten Begriff der „Renaissance" verfüge, daß die mit Newton beginnende Epoche der Physik sich von Anfang an als „Klassische Mechanik" bewußt begriffen habe, daß bereits etwa Adam Smith einen Begriff des „Hochkapitalismus" zu formulieren imstande gewesen wäre.

Auf anderen geistigen Gebieten denkt man dagegen im Gleichnis der Minerva, die erwachsen und gepanzert dem Haupte des Vaters entspringt und ihre Existenz als vollbewußte Wirklichkeit beginnt. Von der Philosophie etwa möchte man voraussetzen, daß sie schon bei Herodot, spätestens bei Platon und Aristoteles sich ihrer begrifflich selbstbewußt geworden sei, von der Religion könnte man Entsprechendes vermuten.[17]) Von der Wissenschaft glaubt man es meist sogar verlangen zu müssen, daß sie von Anfang an als ein Unternehmen dastehe, das von der begrifflichen Selbsteinsicht seiner selbst begleitet ist. Wissenschaft ohne begriffliche Selbsteinsicht scheint diesen Namen nicht zu verdienen.

Daraus würde speziell für die heutige, in der abendländischen Tradition stehende Wissenschaft folgen, daß ihr Begriff anläßlich

der ersten bedeutsamen Regungen wissenschaftlichen Geistes in der Antike bereits bewußt geworden und formuliert worden sein müßte. Gestützt wird diese Ansicht, wenn darüber hinaus behauptet wird, es sei der Begriff der Wissenschaft in der Antike nicht nur aufgestellt und an Tatsachenmaterialien realisiert worden, sondern er habe überdies seither keine wesentlichen Veränderungen mehr erfahren, ja könne überhaupt keine mehr erfahren.[18]) Diese philosophische Lehre kann seit der Antike auf eine ehrwürdige Tradition zurückblicken. Diese Lehre von der ,,scientia perennis" (wie man sie in Analogie zur Lehre von der ,,philosophia perennis" nennen könnte) ist seither oft genug scharfsinnig und konsequent aufgestellt und verteidigt worden.[19])

Seltener ist die entgegengesetzte philosophische Lehre wirklich konsequent abgeleitet und im einzelnen streng durchgeführt worden, wonach die Wissenschaft grundsätzlich schon ihrer Idee nach Wandlungen unterliege, etwa auf die jeweiligen Wandlungen der Gesamtkultur streng relativ sei.[20]) Wenn trotzdem von Relativismus auch in bezug auf Wissenschaft die Rede war, so handelte es sich meist weniger um den sachlichen und historischen Erweis einer solchen Relativität der Wissenschaft, sondern um Beurteilungen der Wissenschaft von irgendwelchen außerwissenschaftlichen Standpunkten aus:

Erstens nämlich handelt es sich sehr oft um die erwähnte Infragestellung ,,von außerhalb der Wissenschaft" her, also nicht um die Relativität der Wissenschaft in sich, sondern um ihre wechselnde Stellung und Bewertung innerhalb eines größeren Ganzen des Leben und der Kultur. Das aber ist kein scientiologisches Relativitätsproblem.[21])

Zweitens aber zeigt sich vielfach, daß relativistische Wissenschaftskritiken von einer Idee der Wissenschaft ausgehen, die sie im Grunde absolutistischen Wissenschaftsmetaphysiken entlehnt haben.[22]) Um die relativistischen Folgerungen zu gewinnen, wird diese Idee den Methoden erkenntnistheoretischer Skepsis unterworfen. Offenbar ist damit nur die immanente relativistische Dialektik aller absolutistischen Wissenschafts-Begriffe aufgedeckt, nicht aber die grundsätzliche Relativität des Faktums Wissenschaft bewiesen worden.[23])

Was hierbei die Kritik herausfordert, sind weniger die Besonder-

heiten der erörterten Wissenschaftskritiken als die durchgängige Art aller dieser Kritiken sowie der ihnen zugrundeliegenden abstrakt-absolutistischen Standpunkte, das Objekt der Kritik vor einsetzender Kritik zu bestimmen. Namentlich kann keiner dieser Standpunkte behaupten, den Gegenstand, den er verteidigt oder gegen den er polemisiert, die Wissenschaft, wirklich in ihrer Totalität ergriffen oder auch nur die Frage nach dem Totalgehalt des geistigen Gebildes „Wissenschaft" erschöpfend gestellt zu haben. Gegen die Notwendigkeit einer totalen Erfassung des Gebildes „Wissenschaft" fehlen somit in der Regel beide philosophische Extreme: der rationalistische Absolutismus ebensowohl wie der irrationalistische Relativismus. Denn sie sind beide auf der Suche nach Kriterien partieller, wenn vielleicht auch wesentlicher Natur, um gleichsam im abgekürzten Verfahren über die gesamte Wissenschaft zu befinden. Es fragt sich, ob ein solches Verfahren dem Gegenstande „Wissenschaft" angemessen sein und demgemäß scientiologisch gebilligt werden kann.[24])

IV.

Die zwei Arten der Bestimmung des Gegenstandes Wissenschaft, die in der Geistesgeschichte immer wieder angetroffen werden, können nicht durch den philosophischen Unterschied Rationalismus — Relativismus bzw. Empirismus[25]) bezeichnet werden, da diese Alternative als ganze auf dem Boden des Abstrakten, Partiellen, Rationalistischen steht. Somit können selbst die beiden Teile der abstrakt-philosophischen Alternative zusammengenommen dem gesamten Gegenstand Wissenschaft nicht gerecht werden. D. h. es führt scientiologisch auch nicht zum Ziele, wenn die konkrete Wissenschaft empiristischer Analyse und rationalistischer Konstruktion zugleich unterworfen wird.

Dagegen lassen sich zwei Bestimmungsarten des Gegenstandes Wissenschaft dadurch unterscheiden, daß der Gesamtheit der philosophischen Betrachtungsarten eine andere gegenübergestellt wird, die als die historische bezeichnet werden muß, weil sich ihrer namentlich die Geschichtschreibung der Wissenschaften bedient. Diese Betrachtungsart ist besonders dadurch gekennzeichnet, daß sie das umfangreiche historische Material der konkreten Wissenschaftsentwicklung nicht preisgeben und durch die Ge-

winnung oberster abstrakter Philosopheme ersetzen kann. Das aber hat gerade die philosophische Wissenschaftslehre[26]), ja sogar die Selbstreflexion der Einzelwissenschaft bis auf die Gegenwart oft versucht — ohne durchschlagenden Erfolg, wie es scheint.[27])

Dazu kommt, daß im Grunde auch die philosophisch-systematische Wissenschaftslehre implizite auf die Fülle der konkret-historischen Wissenschaftsentwicklung rekurriert, ja rekurrieren muß, wofern sie sich nicht, was immerhin vorzukommen scheint, insgeheim der vergeblichen Hoffnung hingibt, die Fülle der faktischen Wissenschaften, zum mindesten aber ihren zentralen Sinn, „deduzieren" zu können.[28]) Obendrein trägt die unkontrollierte, weil uneingestandene Verwendung einzelwissenschaftlicher Tatsächlichkeit bei dergleichen „Deduktionen" (einschließlich „Wesensschauungen") oft zu Unklarheiten und Einseitigkeiten bei. Diese sind vielfach so charakteristisch, daß man den betreffenden Wissenschaftstheorien an ihren obersten Philosophemen die Herkunft aus bestimmten Einzelwissenschaften ablesen kann.[29])

Andererseits leidet die als „historisch" bezeichnete Art der Bestimmung des Gegenstandes Wissenschaft, die Art, wie die Geschichtschreibung der Wissenschaft vorgeht, oft unter der Unbestimmtheit ihrer grundsätzlichen Begriffe. Sie ist in Gefahr, aus allerlei Fragmenten philosophisch-systematischer, traditionalistischer, gegenwartsgebundener Gesichtspunkte heraus zu ihrem Gegenstande Stellung zu nehmen und ihn in eine ganz allgemeine und vage kulturgeschichtliche Perspektive hinein zu verflüchtigen. Zudem verfällt eine geschichtliche oder kulturkundliche Betrachtung, die etwa eine Linie von der Sonnenfinsternisbestimmung des Thales bis zur Relativitätstheorie Einsteins, von der Medizinmanntherapie bis zur modernen Serumtherapie zieht, leicht einem ebenso allgemeinen wie doch schließlich formalen und inhaltlosen Begriff von Wissenschaftlichkeit überhaupt, unter den sich dann die kulturell und historisch heterogensten Fakta subsumieren lassen, ohne freilich dadurch wesentliche Momente ihres Sinnes neu zu erschließen. Im Grunde genommen stützt sich diese Einstellung zum Problem Wissenschaft auf eine der „anima naturaliter christiana"- in gewisser Weise analoge „anima naturaliter

scientifica"-Auffassung[30]), die in der „Wissenschaftlichkeit" ein naturhaftes Grundvermögen des menschlichen Geistes erblickt, während es doch gerade umgekehrt eine wichtige scientiologische Aufgabe ist, im einzelnen Falle festzustellen, ob und wieweit der menschliche Geist jeweils in seinen Äußerungen und Leistungen ein wissenschaftliches Niveau erreicht hat.

Alles in allem tritt in der tatsächlichen Wissenschaftsgeschichtsforschung das deduktive Allgemeinprinzip zurück gegenüber den faktischen Schwierigkeiten, welche in der Fülle und Heterogenität des vorliegenden Materials, in den großen Unterschieden der historisch-kulturellen Entwicklungsstufen[31]), schließlich in der wachsenden Spezialisierung und Isolierung der Einzelwissenschaften in sich bei gleichzeitigem Kampfe rivalisierender Ideale von Wissenschaftlichkeit überhaupt sich immer wieder aufdrängen.[32]) Zwei Fragen ergeben sich zunächst aus dieser Situation: 1. Ist Wissenschaftsgeschichte Geschichte der (einen) Wissenschaft oder der (mehreren) Wissenschaften?[33]) 2. Ist die Geschichte je einer Wissenschaft noch eine Einheit, oder brechen alle Wissenschaften in ihrer Geschichte an einer oder an mehreren Stellen auseinander: die Chemie-Geschichte etwa in eine Chemie vor und nach Boyle bzw. Lavoisier, die Wirtschaftswissenschaftsentwicklung in eine Wirtschaftsbetrachtung vor und nach den Physiokraten bzw. Adam Smith, neuerdings etwa die Physikgeschichte in eine Physik vor und nach Einstein bzw. der Quantentheorie? — Hinter alledem aber steht die Hauptfrage: Ist die Geschichte der Wissenschaft schlechthin (d. h. des Inbegriffes der Einzelwissenschaften), wenn es sie gibt, die Geschichte einer letzten Endes nur quantitativen Entwicklung und Sinnanreicherung im Rahmen einer von Anfang an qualitativ konstanten Wissenschaftlichkeit? — Oder ist sie überdies auch die Geschichte der „Idee" Wissenschaft, d. h. die Geschichte qualitativer Änderungen des Rahmens von Wissenschaftlichkeit, der alle wissenschaftlichen Einzelerkenntnisse umspannt? Anders gefragt: Gibt es nur eine Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnisse? — oder überdies noch eine Geschichte der Wissenschaftlichkeit dieser Erkenntnisse? Diese Frage dürfte allein durch Deduktionen der Art, wie sie viele abstrakt-rationalistische Wissenschaftstheorien vornehmen, nicht entscheidbar sein.

V.

So tiefe scientiologische Einsichten immerhin die beiden bisher erörterten Methoden, die abstrakt-philosophische und die historisch-kulturwissenschaftliche, eröffnen können, eines hatten sie von jeher mehr insgeheim und gleichsam unvermeidlicherweise mitspielen lassen, als daß sie es ausdrücklich berücksichtigt hätten: die tatsächliche und konkrete Unmittelbarkeit der Wissenschaft in der Welt und des Menschen zur Wissenschaft.

Gewiß ist der Gehalt dieser Unmittelbarkeit einerseits in der Distanz historischen Abstandes, andererseits in der abstrakten Allgemeinheit deduktiver Prinzipien bei beiden Methoden bereits mitgegeben und vermittelt; gründen doch beide Methoden, die abstrakt-philosophische und die historisch-kulturwissenschaftliche, in bedeutsamen partiellen Momenten der konkreten welthaften Wissenschaftstotalität, welche das Zentralthema der Scientiologie ist. Trotzdem aber geht es der Scientiologie zunachst um die noch vorhistorische und um die noch vordeduktive Situation der Wissenschaftstotalität, um all das also, was im Alltag und in der geistigen Erfahrung der Gegenwart unter der Bezeichnung „Wissenschaft" oder „wissenschaftlich" begegnet.

(I) Das aber heißt: 1. Es gibt die Welt (d. h. die Erde und ihre Umgebung), wie sie erlebt wird vom modernen Wissenschaftler, ja überhaupt von jedem gegenwärtigen Menschen, der wissenschaftlich gebildet oder auch nur in seiner Weltanschauung, ja in seiner bloßen Existenz von der Wissenschaft betroffen ist.[34])

2. In dieser Welt (auf der Erde) gibt es den Menschen als Person, der von der Wissenschaft im eben skizzierten Sinn betroffen ist.[35])

3. Es gibt die Wissenschaft als eine bestimmte Art, in welcher der Mensch seiner Existenz und seinem Bewußtsein nach der Welt (der Erde — einschließlich seiner selbst) teilhaftig ist.[36])

Die vorstehenden drei Feststellungen sind wirkliche Feststellungen und keine Konstruktionen. Daraus folgt, daß sie im weiteren Verlaufe scientiologischer Untersuchungen nicht „deduktiv", sondern durch Aufweisung der spezielleren Inhalte ergänzt werden. Diese drei Feststellungen sollen vor allem verhindern, daß gleich zu Beginn einer wissenschaftlichen Betrachtung der Wissenschaft

das Faktum „Wissenschaft" bereits ins Abstrakte hinein verflüchtigt werden könnte.

(II) Zunächst wird die Abgrenzung der wissenschaftlichen von der nichtwissenschaftlichen Sphäre und Qualität innerhalb von Welt und Mensch versucht.[37]) Damit wäre der Umfang und die Grenze der tatsächlichen „Verwissenschaftlichung" von Welt und Mensch erkannt, sofern die obige Abgrenzung wirklich gelänge, und nicht vielmehr nur die weitere Feststellung gemacht wurde, daß, wie nicht Deduktion, sondern nur Betrachtung der konkreten Situationen offenbart, Wissenschaftlichkeit eine von Null bis Unendlich variierende Qualität der Dinge der Welt und der darauf bezüglichen Erlebnisse der Menschen darstellt.[38]) Außerdem wird Wissenschaft, konkret genommen, hier und da in der Welt angetroffen; das „Reich der Wissenschaft" als geschlossene Daseinsprovinz gibt es bloß für eine bestimmte sammelnde Abstraktion.

(III) Eine weitere Feststellung besteht darin, daß dieses „Reich der Wissenschaft" nicht homogen sein könnte, selbst wenn es als geschlossener Bereich existierte. Denn die Erscheinungsweisen, die Gegebenheitsarten der Wissenschaft sind mannigfaltig und grundverschieden; sie müssen aufgewiesen und beschrieben werden. Wissenschaft tritt auf, hier ohne Rücksicht auf Abstraktheit oder Konkretheit der Gegebenheitsweise, ohne Rücksicht auf „wissenschaftliche Urproduktion" oder „Wissenschaftswissen aus späterer Hand" betrachtet, u. a.: als Wissensbestand oder „Stand" der Wissenschaft (als die Gesamtheit ihrer Kenntnisse und Erkenntnisse), in Wissenschaftlern an die Existenz von Personen gebunden, als Institution (Universität, Akademie, Forschungsinstitut usw.), als Literatur (Bibliothek, Bibliographie usw.), als verwissenschaftlichte Kultur und Zivilisation (namentlich durch die Medien der Technik, Medizin, Bildung), als Sinngehalt padagogischer Situationen[39]) (als Lehrplangehalt, wissenschaftliche Begabung des Schülers, didaktisches Geschick des Lehrers), als derjenige Zweig der öffentlichen Meinung, der als „öffentliche Wissenschafts-Meinung" (in Parlament, Presse, Standesbewußtsein und -Kredit des Akademikers) auftritt, schließlich auch als allgemeinste „Idee" der Wissenschaft (die als Formel, als Pathos, als Theorie usw. lebt).[40])

(IV) Zwei weitere Feststellungen führen einer erschopfenden Einsicht in die Fülle der konkreten Wissenschaft näher. Erstens

sind die verschiedenen Gegebenheitsarten niemals isoliert, sondern immer in ihrer Verflechtung und Durchdringung im konkreten Gesamtgebilde Wissenschaft gegeben, innerhalb dessen sie in näher zu analysierenden Bezeichnungen und Partialbereichen stehen; solche sind etwa: die „Verteilung" des jeweiligen Wissensbestandes auf die führende Gelehrtenschaft und ihre didaktischen Wirkungen sowie auf die Literatur[41]) mit ihren Auswirkungen durch Bibliothek[42]) und Privatbesitz, etwa der Bereich der Pädagogisierung der Wissenschaft (im Zusammenwirken von Universität, Mittelschule, Grundschule), etwa das grundsätzliche Verhältnis der Wissenschaft zu Theorie und Praxis.[43]) Damit ist das Problemgebiet dessen berührt, was als Wissens- bzw. Wissenschaftssoziologie, als Kulturphilosophie der Wissenschaft, schließlich als Theorie der Pädagogisierung der Wissenschaft bezeichnet werden kann.

(V) Zweitens endlich ist festzustellen, daß all die angedeuteten Einzelmomente der Wissenschaftstatsächlichkeit und ihre Vereinigung (zunächst in Partialbereichen, schließlich im Gesamtbereich der konkreten Wissenschaft der Menschen auf der Erde) stets dem Werden, der Veränderung, der „permanenten Revolution" unterworfen sind. Damit ist der allgemeine Rahmen einer „Geschichte der Wissenschaft" gegeben. Zugleich aber wird klar, daß Scientiologie (als Wissenschaft von der konkreten Tatsachenwissenschaft und ihren Erscheinungsweisen) die Geschichte der konkreten Wissenschaft schon in sich enthält bzw. ohne sie nicht auskommen kann. Entsprechendes gilt dann auch umgekehrt von der Wissenschaftsgeschichte, die systematischen, d. h. scientiologischen Rückhalt haben muß.[44])

Damit sind die fünf Hauptmomente der Wissenschaftstatsächlichkeit gekennzeichnet, die das Thema einer umfassenden „empirischen Wissenschaftskunde" oder — philosophisch gesprochen — „Phänomenologie der materialen Region ‚Wissenschaft'" ausmachen: I. die Grundsituation: Welt-Mensch-Wissenschaft, II. Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft im Rahmen von Welt und Mensch, III. die empirischen Erscheinungsweisen der Wissenschaft, IV. die Beziehungen und Komplexe der empirischen Erscheinungsweisen innerhalb der Wissenschaftstotalität, V. die Geschichtlichkeit der Wissenschaftstotalität.

VI.

Wenn die Scientiologie daran geht, innerhalb der konkreten, in jeder Beziehung mannigfaltigen Wissenschaftstotalität schließlich auch das Moment des inhaltserfüllten wissenschaftlichen Forschens und Wissens im engeren Sinne darzulegen und auf seine Struktur hin zu untersuchen, so tut sie das immer in der Erkenntnis, daß hierbei schon ein abstraktes Moment der konkreten Wissenschaft vorliegt.[45]) D. h. sie weiß: es wird bei dieser Untersuchung vernachlässigt, daß und in welcher Weise wissenschaftliches Forschen und Wissen aktuell und fixiert ist[46]): ob in den Köpfen der Gelehrten, in den Riesengeistesreservoiren der Bibliotheken, im Siegeslauf der Technik, in der Wissenschaftsbegeisterung der Zivilisation, in der Taktik und Strategie der großen Weltanschauungen und Religionen, soweit sie wissenschaftlich gestützt oder fundiert sind.[47])

Die Grundannahme ist dann überall die, daß Forschen und Wissen von diesen konkreten Trägern weitestgehend ablösbar sei, daß bei einer Betrachtung des eigentlichen Erkenntniskernes der Wissenschaft die besondere Beschaffenheit dieser Träger zurücktrete, keine zu beachtende Rolle zu spielen brauche. Allein: der hierin ausgesprochene Satz von der Ablösbarkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis vom konkreten Träger ist weder selbstverständlich, noch gilt er unbeschränkt. Das zeigt sich beispielsweise an der Unmöglichkeit, für gewisse wissenschaftliche Gehalte nach Belieben die konkreten Träger wechseln zu können, sie etwa von der Person restlos in Literatur übertragen zu können; so ist z. B. das Wirken großer Ärzte (auch das wissenschaftliche!) nicht immer in Literatur zu übertragen. So führt etwa der Ausgang scientiologischer Untersuchungen von der „literarisierten" Wissenschaft nicht in allen Fällen zur Lösung der gestellten Probleme, wie es z. B. bei der Untersuchung der wirklich konkreten wissenschaftlichen Methode immer wieder vorkommt.

Insofern jedoch die Ablösbarkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis vom konkreten Träger, wenigstens in hinreichendem Maße, besteht, ist es möglich, den Kenntnis- und Erkenntniskern der konkreten Wissenschaftstotalität, d. h. das darin ausgedrückte Teilhaben bzw. Teilsein des Menschen an der Welt zu untersuchen.

Dabei heben sich im wesentlichen drei Momente voneinander ab, die jedoch nur kurz erwähnt werden sollen, da es hier nur auf die Grundlegung der Scientiologie ankommt, vor allem eben auf die scientiologische Bedeutung der konkreten Träger der wissenschaftlichen Kenntnisse und Erkenntnisse:

1. Das Material der Wissenschaft im engeren Sinne ist die Welt, die durch die Menschheit erlebt wird.[48]) Für die moderne auf die Welt gerichtete Tatsachenwissenschaftlichkeit ist das Material[49]) das ausschlaggebende Moment an der gesamten konkreten Wissenschaftstotalität. Die moderne Tatsachenwissenschaft sieht die Wissenschaft geradezu in der Materialperspektive, oft genug bis in einseitige spezialistische und kasuistische Übersteigerungen hinein.[50])

Somit wird die scientiologische Betrachtung darauf bedacht sein, vom Material der Wissenschaft und von der Beschaffenheit der Welt her das wissenschaftliche Wissen zu charakterisieren. Es wird von der personal bedingten Eingänglichkeit des Materials[51]) statt von der Begabung der Person die Rede sein, von der Durchdringung der qualitativen Schichten im Material[52]) statt von den verschiedenen Gesichtspunkten der wissenschaftlichen Betrachtung, von der Unverlierbarkeit des Materials[53]) statt von der Belastung der Erkenntnis mit empirischen Zufälligkeiten usw.[54])

2. Die Methode der Wissenschaft ist der reale Vorgang, in welchem (als im Prozeß der Forschung) das Material aus der Welt mit der Person des Wissenschaftlers geistig verschmolzen ist. Was für gewöhnlich als Methode bezeichnet wird[55]), ist nur die diesen realen Prozeß und seine „realdialektische" Struktur und Einheit nicht erschöpfende abstrakte Formel, wie etwa alle Formulierung der sog. „Induktion" und „Deduktion", wie namentlich der Unterschied zwischen mathematischer Wahrscheinlichkeit und statistischer Erfahrung zeigt. Methode läßt sich also, wie schon erwähnt, überhaupt nur selten unter Ablösung von ihrem konkreten personalen Träger darstellen, d. h. der Satz der Ablösbarkeit gilt hier nur selten (wogegen viele der rationalistischen Methoden-Traktate der neueren Philosophie verstoßen).

3. Das Prinzip der Wissenschaft endlich ist vor allem gegeben als die allgemeinste Form des methodischen Prozesses, in welchem das Material aus der Welt mit der Person verschmolzen ist.[56]) Noch

weniger als für die Methode ist für das Prinzip der Wissenschaft die Ablösbarkeit von der Person garantiert. Das Prinzip ist weitgehend gebunden an die Einstellung des Wissenschaftlers, in der es sich offenbart, und an das Material, dessen „zentralen" wissenschaftlichen Gehalt es darstellt.

Von diesen drei Momenten der von den konkreten Trägern abgelösten Wissenschaftlichkeit im engeren Sinne: Material, Methode, Prinzip, ist aber, wie immer wieder betont werden muß, das Material das wichtigste. Moderne Tatsachenwissenschaftlichkeit beruht eben auf dem Prinzip der Sachlichkeit, der Materialität, der Materialeingänglichkeit. Ihr tiefster Wunsch ist: die dem wissenschaftlichen Bewußtsein eingegangene Welt möchte als solche schon wissenschaftliche Kenntnis und Erkenntnis sein!

Wenn aber die hier in ihren Grundzügen skizzierte „Tatsachenwissenschaft der Tatsache Wissenschaft", die den Namen Scientiologie erhielt, diese Einsicht und diesen Grundwunsch auch ihrerseits vertritt, so kann sie sich dabei auf Goethe berufen, welcher lehrt („Sprüche in Prosa"): „Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstande innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird" — und: „Das Höchste wäre: zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist . . . Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre."

VII.

Mehr als der Versuch, den Zugang zum Problembestand der modernen welthaften Tatsachenwissenschaft zu bahnen, sollten die nun zu Ende gehenden Betrachtungen nicht sein. Sie haben ihr Ziel erreicht, wenn es ihnen gelungen ist, folgende Hauptpunkte der Situation einigermaßen einsichtig gemacht zu haben:

1. Die gegenwärtige Krise der Wissenschaft lenkt den Blick auf die grundsätzliche Geschichtlichkeit der Wissenschaft.

An dieser Geschichtlichkeit finden alle abstrakt-rationalistischen Wissenschaftstheorien ihre unüberschreitbare Grenze.

2. Die Geschichtlichkeit der Wissenschaft kann demgemäß nicht im relativ abstrakten Bestand oberster wissenschaftlicher Einsichten, vielmehr nur im unverlierbaren welthaft-konkreten Materialganzen der Wissenschaft ihr Zentrum haben.

3. Das Material der Wissenschaft wird welthaft konkret nur in seinen verschiedenen und verschiedenartigen Erscheinungsweisen intrapersonaler, interpersonaler, extrapersonaler Art.

4. Nur in Gestalt dieser Erscheinungsweisen ist Wissenschaft der Person des Wissenschaftlers zugänglich und eingänglich.

Im Hintergrunde aller dieser Einsichten steht die Grundlage: das Erlebnis der Welt, wie es die moderne Wissenschaft seit dem Mittelalter neu eröffnet hat und täglich noch neu eröffnet.

Mag man deshalb auch unser Zeitalter in bezug auf die emotionale und personale Struktur seiner Individuen das „faustische" nennen, in bezug auf seine Weltsituation und sein Welterleben muß es das Zeitalter der Wissenschaft genannt werden.

Die wissenschaftliche Betrachtungsweise aber dieser Auffassung und Deutung der Wissenschaft erhielt den Namen Scientiologie.

ANMERKUNGEN.

[1]) Die Einsicht in die spezifischen Wesenszüge moderner Tatsachenwissenschaftlichkeit setzt seit etwa hundert Jahren in verstärktem Maße ein, besonders bei Auguste Comte („Cours de philosophie positive", 6 Bde., 1830—1842; und „Système de Politique positive ou Traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité"), über dessen Wissenschaftsbegriff u. a. Michel Uta „La Théorie du Savoir dans la philosophie d'Auguste Comte" (1928) handelt, und bei John Stuart Mill („A System of logic ratiocinative and inductive", 2 Bde., 1843), über den u. a. S. Saenger „John Stuart Mill" (1901) handelt.

Bei anderen Denkern und Wissenschaftlern spiegelt die innere Entwicklung den Kampf der älteren spekulativen Wissenschaftsidee mit der aufkommenden Gesinnung und Methodik fachlicher Tatsachenwissenschaftlichkeit mehr oder weniger deutlich wider. Genannt seien u. a. der Physiologe Johannes Müller (über ihn vgl. Martin Müller „Über die philosophischen Anschauungen des Naturforschers Johannes Müller", 1927), der Geisteswissenschaftler Wilhelm Dilthey (vgl. dazu Georg Misch „Vorbericht des Herausgebers" in: Wilhelm Diltheys „Gesammelte Schriften", 5. Bd., 1924), der Mediziner und Philosoph Hermann Lotze (vgl. dazu die Schrift von Johannes Wilhelm Schmidt-Japing „Lotzes Religionsphilosophie in ihrer Entwicklung", 1925, die weit mehr als nur die Religionsphilosophie Lotzes behandelt).

[2]) Es handelt sich hier nur darum, die Abwesenheit des spekulativen Elements und die wachsende Abneigung der Tatsachenwissenschaftlichkeit gegen dieses spekulative Element zu konstatieren, nicht aber darum, ein Werturteil über die spekulative Deutung der Wissenschaftsidee vom Standpunkte der Tatsachenwissenschaftlichkeit aus zu fällen. Deshalb kann auch die Frage hier unerörtert bleiben, ob nicht die Metaphysikfeindlichkeit oder doch -gleichgültigkeit vieler Vertreter moderner Tatsachenwissenschaftlich-

keit doch eine bestimmte metaphysische Vor-Stellungnahme impliziert (wenn anders sich nämlich Metaphysik nur mit Hilfe von anderer Metaphysik — nicht ablehnen, das ist ein psychologisches Problem, sondern — wirklich rational und wissenschaftlich widerlegen lassen sollte!).

Immerhin hat in bezug auf die Rolle der Metaphysik und der Philosophie überhaupt in der Wissenschaft selbst die Philosophie der letzten Jahrzehnte oft genug resigniert. Vgl. dazu: Karl Joël „Die philosophische Krisis der Gegenwart" (2. Aufl., 1919), besonders etwa S. 6f. Noch schroffer wird dieser Gedanke ausgesprochen von Richard Wahle in der Schrift (1894) „Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Ästhetik und Staatspädagogik".

[3]) Scientiologie in diesem Sinne ist seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in vielfachen Ansätzen unternommen worden. Auf zwei charakteristische Versuche sei hingewiesen, von denen der eine von einer deduktiv-spekulativen Basis aus, der andere mehr mit empiristischer Methodik an sein Unternehmen geht. Von Hegel her kommend gibt (1850) Karl Rosenkranz sein „System der Wissenschaft; ein philosophisches Encheiridion" heraus, das, in gewisser Fortentwicklung der Anlage von Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß" (erstmalig 1817), die positiven Wissenschaften ungeachtet seiner deduktiven Methodik schon viel stärker berücksichtigt als das Hegelsche Werk. Abgesehen von der spekulativen und der wissenschaftsklassifikatorischen Seite ist dieses Werk scientiologisch für die Situation um 1850 so bedeutsam. Ein scientiologisch ähnliches Werk ist das „System der Psychologie als empirische Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes" (2 Bde., 1855) von Carl Fortlage.

Von der anderen, der empiristischen Seite her unternimmt Herbert Spencer denselben Versuch einer scientiologischen Besinnung auf die Gesamtheit der vorhandenen Tatsachenwissenschaften, und zwar in dem „Prospectus" (1850), der den Entwurf eines Systems der Einzelwissenschaften in 33 Abteilungen darlegt, das in 36jähriger Arbeit im wesentlichen entwurfgemäß veröffentlicht wird. In diesem Zusammenhang sei schließlich noch der zweite („Logik der exakten Wissenschaften", erstmalig 1894) und der dritte („Logik der Geisteswissenschaften", erstmalig 1895) Band der „Logik" von Wilhelm Wundt genannt, die den letzten Versuch eines scientiologischen Unternehmens der hier geschilderten Art bisher darstellt.

[4]) Trotzdem muß betont werden, daß auf einzelnen Gebieten der Tatsachenwissenschaften wichtige Vorarbeiten vorliegen, die nicht nur eine wissenschaftsgeschichtliche und wissenschaftsmethodologische, sondern geradezu eine scientiologische Bedeutung im hier erörterten Sinne haben. Vgl. Wilhelm Diltheys „Gesammelte Schriften" (bisher 8 Bde., 1921 bis 1931), ferner Joachim Wach „Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert" (bisher 2 Bde., 1925 und 1929), Erich Rothacker „Logik und Systematik der Geisteswissenschaften" (1927) u. a. für die Geistes-Wissenschaften; Hermann Weyl „Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft" (1927), Pierre Boutroux (Sohn von Émile Boutroux) „L'Ideal Scientifique des Mathématiciens dans l'Antiquité et dans les Temps Modernes" (1920), Pierre Duhem „Les Sources des Théories physiques" (1906), Bertrand Russell „Analysis of Matter" (1927), Emanuel Rádl „Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit"

(2 Bde., 1905 und 1909), Hans Driesch „Geschichte des Vitalismus" (2. Aufl., 1922), schließlich: Hugo Dingler „Das Experiment; sein Wesen und seine Geschichte" (1928) u. a. für die Natur-Wissenschaften. Vgl. für die Theologie u. a.: Erich Przywara „Religionsphilosophie katholischer Theologie" (1927) und: Emil Brunner „Religionsphilosophie protestantischer Theologie" (1927), schließlich den 2. Bd. des oben schon genannten Werkes von Joachim Wach. Vgl. für die Wirtschafts-Wissenschaft u. a.: Gustav Schmoller „Die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaftslehre und ihre Methode" (1893), Werner Sombart „Die drei Nationalökonomien" (1930), schließlich Charles Gide und Charles Rist „Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours (1909); für die Medizin u. a.: Claude Bernard „Introduction à la médecine experimentale" (1865) und Oswald Schwarz „Medizinische Anthropologie" (1930); schließlich für die Geschichts-Wissenschaft u. a. Johann Gustav Droysen „Grundriß der Historik" (1867), Ernst Bernheim „Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie" (1889), Eduard Fueter „Geschichte der neueren Historiographie" (1911), Hermann Schneider „Die Kulturleistungen der Menschheit" (2 Bde., 1927 und 1929), Erich Keyser „Die Geschichtswissenschaft. Aufbau und Aufgaben" (1931). — Der starke historische Einschlag in allen diesen Beiträgen zur Scientiologie bestätigt Goethes Behauptung, daß „die Geschichte einer Wissenschaft die Wissenschaft selbst ist".

[5]) Daß die abschließenden und krönenden Gedanken einer Scientiologie ein Niveau haben und haben müssen, das als philosophisch wird angesprochen werden können und müssen, unterliegt keinem Zweifel. Ob man deshalb die Scientiologie im ganzen als philosophische Disziplin oder nicht vielmehr vielleicht als universalgeschichtliche Disziplin bezeichnen muß, hängt davon ab, was man unter Philosophie versteht. Jedenfalls müßte im ersten Falle eine Philosophie gemeint sein, die grundsätzlich auf dem Welterleben des modernen Menschen gründet (also einen neuen Realismus darstellt) und andererseits der modernen Tatsachenwissenschaft bis ins einzelne gerecht wird. Zunächst jedenfalls ist Scientiologie die Tatsachenwissenschaft von der Tatsache Wissenschaft und ihre Bezeichnung als philosophisch hängt auch davon ab, ob die Prinzipienlehren je der einzelnen Wissenschaften noch diesen Wissenschaften oder schon der Philosophie oder — was am angängigsten ist — beiden zugerechnet werden müssen.

Sehr klar hat in diesem Punkte bereits Arthur Schopenhauer gesehen, dessen Überlegungen scientiologischer Art bekanntlich auf einem Studium aller derzeit vorhandenen Einzelwissenschaften beruhen (ganz im Gegensatz zu seinem Antipoden Hegel, der — u. a. etwa „Enzyklopädie", § 16 — beweist, daß er der modernen scientiologischen Fragestellung noch ziemlich fernsteht). Vgl. „Die Welt als Wille und Vorstellung", I. Bd., 1. Buch, § 14. Höchst aufschlußreich, auch im Sinne moderner Scientiologie, ist aber II. Bd., 1. Buch, 12. Kap. „Zur Wissenschaftslehre". Hier heißt es: „Überdies aber hat jede Wissenschaft noch ihre spezielle Philosophie: daher man von einer Philosophie der Botanik, der Zoologie, der Geschichte usw. redet."

[6]) Dabei liegt hier folgende scheinbar antinomische Situation vor: auf der einen Seite ist immer wieder von der Wissenschaft die Rede, gleich als ob hier eine geistige Macht vorläge, die ihre Herrschaft über alle Zeiten, Kulturen, Völker, Welt- und Lebensgebiete ausbreite, andererseits scheint

die Einheit und Universalität der Wissenschaft immer wieder in schismatischen Auseinandersetzungen partieller Wissenschaftsgebiete (vielberufener Fall der Gegenwart: die Auseinandersetzungen zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften) verloren gehen zu sollen. Soweit diese Schismatik in Kämpfen der Autoritäten, Schulen und anderer letzthin außerwissenschaftlicher Instanzen um die Herrschaft, also aus Prestige-Gründen besteht, ist sie zwar ein nicht wegzuleugnendes Moment der Erscheinungsweise der Wissenschaften, berührt aber den Sachkern des Problems nicht. Um diesen Sachkern dagegen geht es, wenn gefragt wird: Ist die Welt, die Erde des modernen Menschen so beschaffen, daß nur eine Wissenschaft bestehen kann? — Oder treibt schon die Weltverfassung als solche auf eine grundsätzliche Wissenschafts-Schismatik zu? — Außerdem ist in der Empirie die (gleichfalls meist empirische!) Prestige-Schismatik oft überwunden etwa in der Gestaltung von Schullehrplänen, Bildungsorganisationen (Universitäten usw.), Sammelwerken, Handwörterbüchern, Bibliotheken usw. Vgl. etwa: „Aus 50 Jahren deutscher Wissenschaft. Die Entwicklung ihrer Fachgebiete in Einzeldarstellungen." (Schmidt-Ott-Festschrift.) Hrsg. von Gustav Abb (1930).

[7]) Daß die Wissenschaft das Schicksal unserer Zeit darstellt, blieb seither wohl deshalb verborgen, weil diese Schicksalhaftigkeit ihre wirklich ausreichende Formulierung bisher eben zweifellos noch nicht gefunden hat; die Leistung dieser Formulierung ist aber eine der höchsten Aufgaben der Scientiologie im hier erörterten Sinne. Wissenschaft als Schicksal — dieser Sachverhalt darf freilich nicht naheliegenden unzureichenden Deutungen unterliegen, wie sie besonders dann drohen, wenn die eigentümliche Realität der Wissenschaft in ihren (oben noch näher zu erörternden) Erscheinungsweisen verkannt wird. So bedeutet die Formel „Wissenschaft als Schicksal" hier keineswegs etwa den Hinweis auf kommende Herrschaft der Wissenschaftler über die Welt, es bedeutet auch nicht unbedingt Förderung der Moralität (worauf Nietzsche und Scheler eindringlich aufmerksam gemacht haben) oder der Wohlfahrt der Menschheit (woran etwa die technisch-wissenschaftlichen Methoden moderner Kriegsführung oder Wirtschaftsgebarung sogar mitunter verzweifeln lassen). Wissenschaft als Schicksal sagt überhaupt über das Verhältnis von Wissenschaft und Mensch nichts Eindeutiges aus, weil eben die Wissenschaft als unpersönliche Macht oft und vielerorts über den Menschen und seine Existenz einfach hinwegschreitet — im Sinne des Baconschen „Permulti pertransibunt, augebitur scientia". Max Scheler hat es hervorgehoben („Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien", 1899, S. 28), Francis Bacon habe „mehr indirekt, durch seine Neugestaltung der Wissenschaft zu einem langsamen Fort- und Zusammenarbeiten vieler, auch zeitlich getrennter Forscher mitgewirkt, die Idee einer objektiven, gleichsam über allen einzelnen Denkern schwebenden Wissenschaft zu erzeugen, die keiner ganz besitzt, die jeder nur zum Teil in sich trägt." Seit Bacon aber klingt das Motiv der unpersönlichen Schicksalhaftigkeit der Wissenschaft für den modernen Menschen immer wieder an, zuletzt in unseren Tagen in Betrachtungen, wie sie etwa die berühmte Rede Max Webers „Wissenschaft als Beruf" (1930 in 3. Aufl.) enthält. Von diesem Gesichtspunkt ist schließlich auch die gegenwärtig verbreitete antiwissenschaftliche Haltung zu verstehen, die meist als eine Art „emotionale Revolte

gegen die Wissenschaft" auftritt, was aber über die Wissenschaft selbst sehr wenig besagt, ihre schicksalhafte Funktion nicht im mindesten erschüttert und nur offenbar macht, daß die Unpersönlichkeit der Wissenschaft (im tiefsten, ja im persönlichkeitsgefährdenden Sinne verstanden) der Gefühlsstruktur vieler heutiger Menschen nicht mehr zusagt. Vgl. dazu etwa: Hans Mühlestein „Der große Rhythmus des Lebens; eine philosophische Präambel" (in: Neue Schweizer Rundschau, Jg. 23, 8, S. 580—592.) Hier liegt ein illustrativer Fall von „emotionaler Revolte gegen die Wissenschaft" vor.

Man kann sich, falls man nicht grundsätzlich jede Annäherung von Gefühl und Wissenschaft verwirft, fragen, welche emotionale Einstellung gegenüber dem in der beschriebenen Weise schicksalhaften Charakter der modernen Tatsachenwissenschaft angemessen sei. Das Gefühl subjektiver Wissensbefriedigung und -erbauung, verbunden mit dem Gefühl einer als gewiß verbürgten Existenzsicherung [welche Gefühle im Wissenschaftserleben des Humanismus (im weitesten Sinne) Hand in Hand gehen] ist unmöglich geworden. Wissenschaft rückt vielmehr in die Perspektive des Kampfes, des Wagnisses, der Eroberung, und die Existenz des echten Wissenschaftlers, ja überhaupt aller ernsthaft von der Wissenschaft Betroffenen in die von Nietzsche gekennzeichnete heroische Situation. Ähnlich urteilt in der Gegenwart Karl Jaspers (in: „Die Idee der Universität", 1923), etwa (S. 15): „Das Wissen ist auf keinen Fall harmlos."

Trotzdem ist der Grad der Schicksalhaftigkeit der Wissenschaft mit guten Gründen umstritten. Karl Ewald (in: „Die Philosophie des Alltags", 1930) z. B. setzt diesen Grad ziemlich hoch an (S. 75). Viel skeptischer urteilt z. B. Georg Kerschensteiner (in: „Die Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen", Bd. I, 1926), wo er von der Gefahr der widerspruchsbehafteten Zersplitterung spricht, welcher der an sich mit sich einhellige geistige Wert ausgesetzt ist, sobald er durch die verschiedenen und verschiedenartigen „Güter der Sprache, Literatur, Religion, Wissenschaft, Kunst, Staatsverfassungen usw." verwirklicht wird. Diese Feststellung würde in der Tat sehr gegen die Mächtigkeit der Wissenschaft, und zwar hier speziell auf dem Gebiete des Bildungswesens, sprechen, falls schon erwiesen wäre, daß die „Macht der Parteien" weder wissenschaftliche Momente enthält noch sich solcher bedient. Sicher ist das Gegenteil der Fall, wie eine Analyse derjenigen Teile der „Öffentlichen Meinung" ergeben würde, die man als „Öffentliche Bildungs-Meinung" und als „Öffentliche Wissenschafts-Meinung" bezeichnen könnte. — Vgl. dazu die einschlägigen Ausführungen bei Ferdinand Tönnies („Kritik der öffentlichen Meinung", 1922), Theodor Litt „Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung" (1928).

[8]) Ernst Krieck, „Die Revolution der Wissenschaft", 1920; Ernst Troeltsch „Die Revolution in der Wissenschaft" (Schmollers Jahrb. 45, 1921); Hugo Dingler „Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie" 2. Aufl., 1931; Alexander v. Muralt „Zur gegenwärtigen Krisis der Wissenschaft; Gedanken eines Arztes", 1926; ders. „Über Aufgabe und Grenze der Wissenschaft", 1927; Anton Pölzleitner „Die Not des Gefühlsmenschen in seiner Auseinandersetzung mit der Wissenschaft" (in: Neuland, Jg. 7 [1930], 6. S. 121—126); Karl Barth „Zusammenbruch der Wissenschaft?", 1930, R. A. Millikan „Angebliche Sünden der Wissenschaft" (1930 — in: Die Auslese, IV, 4), Vera Strasser „Die Denkmethoden und ihre Gefahren" (1931).

[9]) Die Bedeutung des Aristoteles als eines Vorläufers der modernen Tatsachenwissenschaftlichkeit kann schwerlich überschätzt werden, besonders, da bisher über dem Metaphysiker und dem Logiker Aristoteles der Tatsachenwissenschaftler Aristoteles zu sehr vernachlässigt worden ist. Sehr richtig urteilt Karl Praechter (in: Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. I, 12. Aufl., S. 362) über Aristoteles' Meisterzeit und sein Verhältnis zu Platon. Zur Frage der griechischen Tatsachenwissenschaftlichkeit vgl. auch: Karl Deichgräber „Die griechische Empirikerschule; Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre" (1930).

[10]) Vgl. dazu besonders das groß angelegte dreibändige Werk: Ernst Cassirer „Philosophie der symbolischen Formen" (1923—1930).

[11]) Dazu, daß dies in der Gegenwart besonders nottut, vgl. u. a.: Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, IV. Teil (bearb. von Konstantin Oesterreich), 12. Aufl., S. 648.

[12]) Von Martin Heidegger z. B. („Sein und Zeit I", 1927, S. 9).

[13]) Unter diesem Gesichtspunkt verliert der u. a. bei Dingler (in der schon erwähnten Schrift „Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie") aus dem Versagen der exakten Naturwissenschaft gefolgerte „Zusammenbruch" viel an Bedeutung. Es ist doch eben die große — naturwissenschaftlich sicher nicht entscheidbare — Frage, ob die eingeschränkte Brauchbarkeit naturwissenschaftlicher Methodik wirklich den Zusammenbruch der gesamten Wissenschaft bedeutet. — Viel ernster wäre das Auftreten gewisser emotionalistischer Metaphysiken in der jüngsten Gegenwart zu beurteilen, allerdings nur dann, falls diese wirklich eine größere substantielle Wirksamkeit auch auf wirkliche Wissenschaftler entfalten könnten.

[14]) Solche Einflüsse von „außerhalb der Wissenschaft" sind bekannt. Erinnert sei an den Einfluß des erstarkenden Christentums auf die antike Wissenschaft am Ausgang der Antike und im Mittelalter, an den Einfluß der Reformation auf die Autonomie der Wissenschaft, an den Einfluß schließlich der Weltkriegskrise auf die Revolution der Wissenschaft. Zu dem letzten ist die schon erwähnte Schrift „Die Revolution in der Wissenschaft" von Ernst Krieck ein guter Beleg. Hier wird die ganze Vielspältigkeit der Anwendung polemischer Kategorien auf ein affektgeborenes Bild der Wissenschaft deutlich. Hier ist die typische „Revolution von außerhalb" geschildert. Hier wird im Grunde nur der gerade in unserer Zeit oft genug zwischen Wissenschaft und Nichtwissenschaft („Leben", „Zeitwende" usw.) im Inneren des Wissenschaftlers entbrannte Konflikt temperamentvoll und richtig geschildert. Über die Idee der Wissenschaft als solcher aber ist damit sehr wenig gesagt. Außerdem spielt eine Voraussetzung hierbei eine Rolle, die sehr umstritten wird: Ist Lebensförderlichkeit für die Wissenschaft eine Existenzlegitimation — oder legitimiert sie sich nicht vielleicht umgekehrt durch ein gewisses asketisches Moment in ihrer Haltung? In diesem Punkte ist bekanntlich Nietzsches Stellungnahme zur Wissenschaft in den verschiedenen Perioden seines Denkens vielspältig, weil von sehr verschiedenartigen Motiven bestimmt.

[15]) Wenn es befremden sollte, daß hier die Fähigkeit der Wissenschaft, ihr eigenes Wesen gemäß ihrer sonstigen Gepflogenheit definieren zu können, bezweifelt wird, so sei an Schopenhauers Lehre vom „metalogischen"

Ursprung des Logischen erinnert („Über die vierfache Wurzel usw.", § 33). Wie dort Schopenhauer erklärt, daß die Anwendung der logischen Grundgesetze zwar das Denken und das Gedachte logisch mache, trotzdem aber das Dasein solcher logischen Grundgesetze eine schlechthin überlogische Tatsache sei, so sei hier zur Erwägung gestellt, ob nicht das Faktum der Wissenschaftlichkeit eine „meta-wissenschaftliche", eine überwissenschaftliche Tatsache bedeute.

[16]) Für das hier mit „Scientiologie" Bezeichnete stehen bereits eine ganze Anzahl Termini zur Verfügung, die jedoch sämtlich das Gemeinte nicht völlig treffen, wie sich im Verlaufe dieser Auseinandersetzungen noch ergeben soll. Im Deutschen stehen die Bezeichnungen „Wissenschaftslehre", „Wissenschaftstheorie", „einzelwissenschaftliche Methodologie" zur Verfügung, ferner auch die Termini „Erkenntnistheorie" und „Logik", die in diesem Falle allerdings noch näher erläutert werden müssen. Im Französischen bieten sich die Termini „Critique de la science", in gewisser Hinsicht auch „Histoire de la Science" bzw. „Histoire des Sciences" dar, im Englischen die entsprechenden Ausdrücke.

[17]) Es wird dies in der Regel verlangt bei allen großen „zeitlosen" und gleichwohl lange geschichtliche Abläufe geistig bestimmenden Prinzipien, deren realer Verwirklichung ihre bewußtheitliche Realisierung in Individuen dieser Epochen unbedenklich an die Seite gestellt wird.

[18]) Dieser Standpunkt wird von humanistischen Einstellungen, oft mit großer Energie, vertreten. Er hat von da aus in die systematische Philosophie und ihre Geschichtschreibung Eingang gefunden. Somit findet er aus einem zweifachen Grunde heute vielfach Zustimmung. Als Beispiel sei der Begründer einer der einflußreichsten Wissenschaftstheorien der Gegenwart, Wilhelm Windelband, genannt (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 9. u. 10. Aufl., S. 1). Vgl. auch „Geschichte der alten Philosophie", 1. bis 3. Aufl., S. 1. — Heinrich Rickert hat im großen und ganzen diese Auffassung von Windelband übernommen; vgl. die Abhandlung „Das Leben der Wissenschaft und die griechische Philosophie" (in: Logos, XII [1923/24], S. 303—339, namentlich S. 337). Einen gerade entgegengesetzten Standpunkt vertritt Kurt Breysig (in: „Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte", 2. Aufl., 1927, S. 328f.). Vgl. im übrigen zur Frage der „griechischen Wissenschaft" u. a. auch: Jakob Burckhardt „Über das wissenschaftliche Verdienst der Griechen" (in: Vorträge 1844 bis 1887, S. 140—154). Ferner: Hermann Usener „Organisation der wissenschaftlichen Arbeit" [NB. in der Antike] (in: Preußische Jahrbücher, Bd. 53 [1884], S. 1ff.).

[19]) Wie stark das Pathos einer solchen Überzeugung zum Vorschein kommen kann, zeigt sich u. a. bei Edmund Husserl in der Abhandlung „Philosophie als strenge Wissenschaft" in: Logos, Bd. I (1910), S. 332 und S. 337.

[20]) Eine viel umstrittene Ausnahme liegt bei Oswald Spengler vor, der, wie die anderen Kulturfaktoren, so auch die Wissenschaft streng auf die spezifischen Wesenszüge der Kultur, welcher die Wissenschaft zugehört, bezieht. Besonderes Aufsehen hat die Relativierung sogar der Mathematik auf die einzelnen Kulturen erregt (Untergang des Abendlandes, Bd. I, 1 Kap. [Vom Sinn der Zahlen] und 6. Kap. [Faustische und apollinische Naturerkenntnis], etwa Bd. I, 2. Fassung, S. 81).

[21]) Es sei nochmals auf die schon zitierte Schrift von Ernst Krieck „Die Revolution der Wissenschaft" verwiesen.

[22]) Vgl. Richard Müller-Freienfels „Irrationalismus" (1922), u. a. S. 97: „Es wird vielfach von rationalistischen Philosophen mit der Wissenschaft eine Art Götzendienst getrieben; sie wird hingestellt als Inbegriff unerschütterlicher Wahrheiten, während sie in Wirklichkeit durchsetzt ist mit einer Unzahl von Postulaten, Fiktionen und mehr oder weniger unbewiesenen Hypothesen." Das ist richtig. Ebenso unbestreitbar ist aber, daß manche relativistischen Wissenschaftstheoretiker zum Gegenstand ihrer Kritik nicht die wirkliche konkrete Wissenschaft, sondern das oben gezeichnete „Götzenbild" nehmen. — Vgl. auch S. 96ff., 244 und viele andere Stellen.

[23]) Man vergleiche etwa die Methode, wie der dieser Auffassung ziemlich nahestehende Fiktionalismus Vaihingers (in der „Philosophie des Als-Ob") bei der fiktionalistischen Relativierung vorliegender wissenschaftlicher Ergebnisse verfährt: es wird auf Wissenschaft als solche gar nicht prinzipiell Bezug genommen, sondern nur gelegentlich (etwa 5. u. 6. Aufl., S. 21). Das scientiologische Problem wird in seiner Selbständigkeit hier nicht berücksichtigt, vielmehr dem erkenntnistheoretischen, mit dem es höchstens zu einem Teile zusammenhängt, so gut wie restlos untergeordnet.

[24]) Das Mißtrauen von Einzelwissenschaftlern, die konkret in der Tatsächlichkeit ihrer Arbeiten und Forschungen leben, gegen die abstrakte Allgemeinheit und das emotionale Pathos vieler Wissenschaftstheorien hat hier eine seiner Quellen. Die relative Berechtigung eines solchen Mißtrauens auch wissenschaftlich zu erweisen, um das andere Extrem zu vermeiden, das in der spezialistischen Einengung und in der Bekämpfung jeder allgemeineren Synthese und Sinngebung des Faktums Wissenschaft liegt — ist ein wichtiges Anliegen reiner, aber besonders auch angewandter Scientiologie oder „Wissenschafts-Pädagogik". Vgl. dazu z. B.: Huebschmann „Die medizinische Wissenschaft und die Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte" (in: Deutsche Mediz. Wochenschr., Jg. 56 [1930], 36, S. 1511—1513).

[25]) Der hier kritisierte Empirismus ist der gegenwärtig unter diesem Worte in der Regel verstandene naturwissenschaftlich-konstruktive Empirismus, den Dilthey (Gesammelte Schriften, Bd. V, S. LXXIVf.) mit spezieller Bezugnahme auf Mill und Helmholtz beanstandet (1875). Dilthey selbst dagegen ist damals auf einen Empirismus aus, der üblicherweise nicht so bezeichnet wird, der aber die scientiologischen Untersuchungen auf jeden Fall zu fördern geeignet ist (S. LXXVIf. — 1879). Oder noch kürzer (S. LXXVII — 1879): „Empirie und nicht Empirismus!"

[26]) Der Terminus „Wissenschaftslehre" selbst trägt im Deutschen dieses Bedeutungselement des Absolutistischen, Rationalistischen, Deduktiven der Wissenschafts-Bestimmung an sich, schon seit Fichte, danach vor allem auch bei Bolzano („Wissenschaftslehre", 4 Bde., 1837). Es ist daher nicht ohne terminologische Schwierigkeiten möglich, den Terminus „Wissenschaftslehre" auch im Sinne der hier zu umreißenden „Scientiologie" (als Lehre vom konkreten geistig-welthaften Gebilde „Wissenschaft") zu verwenden. Vgl. dazu den Artikel „Wissenschaftslehre" im „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler (4. Aufl., 3. Bd., S. 625—626).

[27]) Beweisend dafür sind bis zu einem gewissen Grade die Äußerungen des theoretischen und philosophischen „common sense", der seinen Nieder-

schlag in den verschiedenen philosophischen Lexika gefunden hat. Vgl. Eislers „Handwörterbuch der Philosophie", 2. Aufl. (1922). Ferner: Clauberg u. Dubislav „Systematisches Wörterbuch der Philosophie" (1923), Paul Thormeyer „Philosophisches Wörterbuch" (3. Aufl., 1920), Heinrich Schmidt „Philosophisches Wörterbuch" (8. Aufl., 1931). — Demgegenüber sei daher auf die viel konkretere, etwas soziologisch gefärbte Definition des ausgezeichneten „Vocabulaire technique et critique de la philosophie" der „Société française de Philosophie" (hrsg. von André Lalande, 1926) hingewiesen. — Im Vergleich dazu hält sich die Bestimmung des Begriffes „Wissenschaft" auch im ganz kürzlich erschienenen „großen Eisler" („Wörterbuch der philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler, 4. Aufl., 3. Bd., 1930) immer noch im wesentlichen an die abstrakt-rationalistische Bestimmungsart des Eislerschen „Handwörterbuchs" von 1922. Verdienstlich ist der Artikel des „großen Eisler" durch die dort in großer Zahl beigebrachten Quellenbelege und Literaturnachweise zur Geschichte der Wissenschaftslehre und der Scientiologie. Systematisch jedoch treten die Nachteile einer vorzugsweise abstrakt-rationalistischen und spekulativen Wissenschaftstheorie erheblich zutage. Die Problematik der konkreten Wissenschaft und ihrer Situation in unserem Zeitalter tritt jedenfalls noch nicht einmal als Problematik genügend anschaulich und eindringlich ans Licht! — Scientiologisch im hier erörterten Sinne ist dagegen der Artikel „Science" im „Grand Dictionnaire universel du XIX^{e} siècle . . . par M. Pierre Larousse, Tome quatorzième" (1885), p. 392—397, wo eine Fülle scientiologischen Materials beigebracht wird, u. a. etwa 100 Aussprüche von etwa 60 Autoren über „Science". An der Diskussion der Aufgabe der Definition der Wissenschaften wird das scientiologische Problem einsichtig gemacht.

[28]) Das schon wiederholt festgestellte Pathos, dem rationalistische Wissenschaftstheorien aus ganz bestimmten Gründen nur schwer entgehen können, ist auf jeden Fall dem grundnüchternen Charakter moderner Tatsachenwissenschaftlichkeit nicht mehr angemessen. Hier liegt das Pathos allerhöchstens im Bewußtsein intensivster Tatsachen- und Weltverbundenheit, nicht aber in frei schwebenden Emotionen (angefangen bei den mit Recht umstrittenen „Evidenzgefühlen")!

[29]) Gleichwohl zeigt sich die Herkunft aus den bestimmten Einzelwissenschaften nicht immer direkt gegenständlich an; sie beruht vielmehr meistens auf der Übertragung gewisser „geistiger Gefühle" (im Sinne Max Schelers in: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", 3. Aufl. [1928], S. 344, 355ff.) aus der Einzelwissenschaft in die Definition von Wissenschaft überhaupt. Kriterium ist dann nicht mehr die gegenständliche Beschaffenheit des Gebildes Wissenschaft, sondern die personale Zuständlichkeit des Wissenschaftlers bei einer wissenschaftlichen Arbeit und ihre emotionalen Bewußtseinsbegleiterscheinungen. So steht etwa die Philosophie und Wissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts (Spinoza, Leibniz, Kant z. B.) mehr im Pathos, das den Vollzug und die Anwendung der Mathematik begleitet, als im Vollzug und in der Anwendung der Mathematik selbst (vgl. namentlich Spinozas „ordo" oder „mos geometricus"). Ähnliches geschieht seit Herder, Humboldt, Hegel in bezug auf die Geschichte, seit Darwin und Spencer in bezug auf die Entwicklung der Organismen auf der Erde.

[30]) In Auseinandersetzung mit diesen Problemen entsteht bei Hans Freyer („Die Bewertung der Wirtschaft im Denken des 19. Jahrhunderts",

1921, S. 1) eine sehr konkrete Bestimmung des Unternehmens Wissenschaft. Vgl. ferner die wissenschaftstheoretischen Ausführungen in Freyers „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft" (1930).

[31]) Weshalb es geboten war, daß z. B. Pierre Duhem seine große Darstellung der Physikgeschichte in zwei Abschnitte gliederte, einen kosmologischen und einen physikalischen im modernen Sinne, entsprechend seinen beiden Werken „Le système du Monde; Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic" (1913—1917), und: „Les sources des théories physiques" (1904).

[32]) Die enge Verbindung von spezialistischer Isolierung und hegemonialer Expansionsbestrebung, so paradox sie zunächst anmuten könnte, ist gleichwohl eine Tatsache, die beim Aufblühen der wichtigsten Wissenschaften immer wieder beobachtet werden kann. Sie macht sich gegenwärtig z. B. bei den Auseinandersetzungen zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften bemerkbar. Freilich erfüllt sie im allgemeinen die innere Dialektik der gegenständlichen Wissenschaften mehr als die Personalität der Vertreter dieser Wissenschaften. Diese sondern sich in der Regel weit deutlicher als die Wissenschaften selbst nach der Zugehörigkeit entweder zum hegemonialen oder zum spezialisierenden Typus. Freilich scheint auch der letztgenannte Typus des Wissenschaftlers zu Beginn seiner wissenschaftlichen Entwicklung oft von einer hegemonialen Gesinnung auszugehen, gleichwie er am Ende der Entwicklung oft wieder zu einer solchen zurückkehrt.

[33]) Vgl. Abel Rey „Histoire de la Science ou histoire des sciences?" (in: Archeion, Bd. 12 [1930], 1, S. 1—4). Hiernach kommt es zu einer Aufteilung der Wissenschaftsgeschichte zwischen abstrakt-philosophischer Wissenschaftstheorie und allgemeiner Kulturgeschichte.

[34]) Wichtig ist es, die Wirkung und Existenz konkreter Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit nicht zu eng zu fassen, etwa auf den Stand der Gelehrten und Akademiker beschränkt zu denken, überhaupt Existenz und Wirksamkeit der Wissenschaft nur dort anzusetzen, wo sie bewußt und ausdrücklich geworden ist. Auch der ungelernte Arbeiter, der mit wenigen Handgriffen eine Maschine bedient, die die Verwirklichung wissenschaftlicher Einsichten im Medium der Technik bedeutet, befindet sich, ungeachtet des Fehlens jeglicher subjektiven wissenschaftlichen Einsicht, doch mit seiner Existenz im Bereich und in der Wirkungssphäre der Wissenschaft. Nur bei einer so weitgespannten Betrachtung kann der Sinn der „Verwissenschaftlichung" der gegenwärtigen Kultur zugängig werden.

Vom Problem der „Verwissenschaftlichung" sei hier nicht weiter die Rede. Nur zweierlei sei einschränkend bemerkt: 1. Mit der erörterten Ausbreitung wissenschaftlicher Unmittelbarkeit kann nicht gemeint sein, daß Wissenschaft zu ihrer Verbreitung in bewußter Form einer spezifischen „Pädagogisierung" nicht bedürfe, vielmehr sich gewissermaßen einer ansteckenden Krankheit gleich „epidemisch" von selbst, d. h. ohne geistige Anstrengungen der Beteiligten, verbreite. 2. Aus ähnlichen Gründen ist auch das Problem „Wissenschaft und Moral" im Lichte einer solchen Betrachtung der Existenz und Wirksamkeit unmittelbarer Wissenschaftlichkeit keineswegs gelöst. Vgl. Max Scheler „Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien" [1899, S. 55, 65, 100], der zu sehr pessimistischen Resultaten kommt; ähnlich: Gustave le Bon „Die

gegenwärtige Entwicklung der Welt (L'Évolution actuelle du monde)" [1930], und: David Koigen „Der Aufbau der sozialen Welt im Zeitalter der Wissenschaft" [1929]. Etwas optimistischer urteilt z. B.: Eugenio Rignano „Wissenschaft und Moral" (in: Festschrift Hans Driesch zum 60. Geburtstag [1927], Bd. I), Emanuel Rádl „Wissenschaft und Moral" (in „Hochschulwissen", Jg. 3 [1927], S. 169—175, 225—229), A. V. Whitehead „Science and the modern World", 4. Aufl. [1929]. Diesen gegenständlich-empirischen Erörterungen stehen zwei dogmatisch-absolutistische Positionen gegenüber: der apologetische Zweckpessimismus der katholischen Weltanschauung gegenüber der „autonomen" Wissenschaft (etwa: Tillmann Pesch „Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft" [1877]) einerseits, der dogmatische Optimismus gewisser aufklärerischer idealistischer Philosophien andererseits.

[35]) Vgl. Edmund Husserl „Logische Untersuchungen", Bd. I, 4. Aufl. (1928).

[36]) Diese „Teil-Habe", besser vielleicht noch: dieses „Teil-Sein" des Menschen an der Welt in Gestalt der Wissenschaft ist weit mehr als etwa nur der „Erwerb" und „Besitz" von „Theorien" über „Empirisches" vermittels eines „Erkenntnisvermögens", „Verstandes", „Intellektes" — wie es die rationalistischen Wissenschaftstheorien ausdrücklich oder insgeheim meistens voraussetzen und als „Wissen" im strengen Sinne bezeichnen. Was dieses „Teil-Sein der Welt als Wissenschaft" zuletzt bedeutet, dies zu ergründen ist das Hauptanliegen der Scientiologie. In einer historisch gesehenen Analogie gesprochen konnte man sagen: den theologischen Gottesbeweisen des Mittelalters entsprechen die scientiologischen Realitätsaufweisungen der Gegenwart. — Vgl. dazu: Moritz Geiger „Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik" (1930). Hier wird Wissenschaft streng auf Sein und Wirklichkeit bezogen, wodurch die Wissenschaftstheorie ein metaphysisches Anliegen darstellt, welches Materialien, Wissenschaftsarten, Typen wissenschaftlicher Einstellung, schließlich Wissenschaft im ganzen ihrer realen Möglichkeit nach aus der Natur des Seins selbst herleitet. — Noch näher steht der hier vertretenen scientiologischen Auffassung das universal gerichtete Werk von Oswald Schwarz „Medizinische Anthropologie; Eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Medizin" (1929). Darin heißt es sehr deutlich (S. V): „Man ist am Werke, eine Art Grundwissenschaft zu schaffen, die allen Einzelwissenschaften zugrunde liegt, und deren Gegenstand die ‚Welt' ist." Vgl. ebenso Max Scheler „Die Stellung des Menschen im Kosmos" (1928), namentlich das Vorwort.

[37]) Die Frage nach dem Bereich und der Grenze der Wissenschaft (der materialen „Region ‚Wissenschaft'", wie man phänomenologisch sagen könnte) schließt genauer betrachtet zwei Fragen in sich: 1. Ist Wissenschaft ein konkreter geschlossener Bereich im Wirklichen? — oder eine Vielheit voneinander durch andere Gebiete getrennter Bereiche? (wie es beispielsweise die teilweise sehr schroff durchgeführte Scheidung von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft vermuten lassen könnte). 2. Ist im Wirklichen dort, wo Wissenschaft existiert, nur Wissenschaft vorhanden, oder vielmehr ein Wirkliches, dessen Wissenschaftsgehalt nach Graden abgestuft ist?

[38]) Kant z. B. hat Gradabstufungen der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft noch mehr oder weniger entschieden abgelehnt. Vgl. dagegen

etwa Goethes geniale Anpassung an die Tatsächlichkeit („Sprüche in Prosa"): „In den Wissenschaften ist viel Gewisses, sobald man sich von den Ausnahmen nicht irre machen läßt und die Probleme zu ehren weiß."

[39]) Vgl. zur „Pädagogisierung der Wissenschaften": Ottomar Wichmann „Eigengesetz und bildender Wert der Lehrfächer; Untersuchungen über die Beziehung von allgemeiner Pädagogik und Fachwissenschaft" (1930).

[40]) Diese Feststellung, so naheliegend und trivial sie ist, wurde bisher kaum gemacht. Denn es ist sicher: wenn man, ohne schon in der Sphäre einer bestimmten Abstraktion zu verweilen, gleichsam „von außen" an „die Wissenschaft" herantritt, begegnet man ihr in Gestalt einer der genannten und anderer Erscheinungsweisen: man hort von oder hört einen Gelehrten, man begegnet einem Akademiker, man betritt eine wissenschaftliche Bibliothek, man liest ein wissenschaftliches Buch, man wird nach Verfahren wissenschaftlicher Heilkunde behandelt, man bedient sich der Wissenschaft in Form einer technischen Errungenschaft. Aber nicht genug damit: die Urteile über die Wissenschaft — die kompetenten und die nicht-kompetenten — halten sich stets, und zwar meistens unwillkürlich und unausdrücklich, an eine dieser Erscheinungsweisen als an ihre anschaulich-alltägliche Basis. Der Unterschied von „proletarischer" und „bürgerlicher Wissenschaft" z. B. orientiert sich am Wissenschaftler und seinem Ethos. Der Ausdruck „papierene Gelehrsamkeit" verrät seine Herkunft ohne weiteres. Der Satz „Wissen ist Macht" geht sowohl auf die Einstellung eines bestimmten Standes wie auch auf die Bemächtigung der Erde durch den Menschen vermittels der Wissenschaft zurück.

Dem Manne der Wissenschaft mag diese Betrachtung seiner geistigen Existenzsphäre „von außen her" ungewohnt oder gar überflüssig erscheinen — er ist dafür in Gefahr, gewisse ganz allgemeine, in Weltbeschaffenheit und Menschenwesen gelegene Existenzbedingungen und Wirkungsmöglichkeiten der Wissenschaft zu verkennen. Daß aber sogar für die Vorgänge innerhalb der Wissenschaft der Unterschied der Erscheinungsweisen eine große Rolle spielen kann, wird einsichtig, wenn bei konstantem thematischen Umfang z. B. der wissenschaftliche Gehalt und Wirkungsmodus einer Versammlung von Gelehrten mit dem eines großen Handbuches oder Sammelwerkes über dasselbe Gebiet verglichen wird (was in der Frage der Nützlichkeit wissenschaftlicher Kongresse immer wieder einmal für die Praxis belangvoll wird).

[41]) Das Problem der „Literarisierung" der Wissenschaft (d. h. ihrer Ausformulierung in Gestalt einer immer unabsehbarer werdenden Literatur) kann in extenso hier nicht behandelt werden. Nur soviel sei gesagt, daß die Diskussionen über den gegenständlichen Inhalt der Wissenschaften sich meistens an ihre Literarisierung anschließen, wodurch, wie noch zu erörtern sein wird, bestimmte Momente der konkreten Wissenschaftlichkeit nur schwer zugänglich werden, z. B. alles, was mit wirklich „konkreter Methode" zusammenhängt.

Mag die Literarisierung der Wissenschaft deren relativ adäquateste und konkreteste Formulierung und Realisierung und als solche auch überall bevorzugt und zugrunde gelegt sein — an der wissenschaftlichen Literatur ist das Wissenschaftliche selbst zwar das wesentlichste, aber doch ein abstraktes Moment — scientiologisch im hier gemeinten Sinne betrachtet,

nicht aber vom Standpunkte der abstrakt- rationalistischen Wissenschaftstheorie, für die der Gehalt der literarisierten Wissenschaft vielmehr umgekehrt als deren empirisches und konkretes Moment dasteht. Vgl. dazu u. a.: Benedetto Croce „Logik als Wissenschaft vom reinen Begriff" (1930), S. 250ff.

[42]) Die Rolle der Bibliothek kann in der Wissenschaft schwerlich überschätzt werden. Sie hat erst neuerdings ihre wissenschaftliche Würdigung mit dem Aufkommen einer eigentlichen „Bibliothekswissenschaft" gefunden (die freilich bisher oft allzusehr nur das Verwaltungstechnische und Buchkundliche berücksichtigte und sich erst in letzter Zeit mehr und mehr dem für die Wissenschaft selbst Bedeutsamen zuwendet: dem Katalog, der Systematik, der Bibliographie usw.). 1776 dagegen nennt Johann David Michaelis in seinem „Raisonnement über die protestantischen Universitäten in Deutschland" die Bibliothek ein „caput mortuum", und selbst der sonst so weitblickende und konkret-denkende Wilhelm von Humboldt rechnet in seiner „Denkschrift über die Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin" (1809) die Bibliothek unter die „leblosen Institute".

[43]) Vgl. Goethes Übertragung des Novalis'schen „Wir wissen nur, was wir machen" auf die Wissenschaften („Sprüche in Prosa"): „Auch in Wissenschaften kann man eigentlich nichts wissen, es will immer getan sein."

[44]) Somit rückt — tief genug gefaßt — die Geschichte der Wissenschaft geradezu in den Mittelpunkt der Scientiologie. Die Geschichte der Wissenschaft wird dadurch zur Scientiologie im umfassenden Sinne; eine solche aber ist umgekehrt der Sache (weniger der Methode) nach dasselbe wie eine Geschichte der Wissenschaft. Da jedoch das Ideal der absolut konkreten Wissenschaft auch an der Scientiologie nicht erfüllt werden kann, bleibt es für die arbeitsteilige Praxis der Forschung doch bei der Trennung einer (vorwiegend systematischen) Scientiologie von einer Geschichte der Wissenschaften (oder vielmehr von einer Gruppe von Geschichten der Wissenschaften). — Vgl. nochmals den obigen Hinweis auf Abel Reys „Histoire de la Science ou histoire des Sciences?"

[45]) Genauer gesagt: unter Vernachlässigung der vorher bereits geklärten Erscheinungsweisen der Wissenschaft kommt nunmehr die abstrakt-philosophische Wissenschaftstheorie bei der Analyse des wissenschaftlichen Kenntnis- und Erkenntnisbestandes zu ihrem Rechte und zur Erledigung der ihr im Rahmen einer umfassenden Scientiologie verbliebenen Aufgaben. Nur darf die abstrakte Wissenschaftstheorie dabei nicht übersehen, daß sie die als Erkenntnisse, Erfahrungen, Wahrnehmungen, Wissensgehalte in ihre Betrachtungen eingestellten Momente der Wissenschaft nicht allein (oder überhaupt nicht) erkenntnistheoretisch, sondern auch im Sinne einer scientiologischen Lehre von den Erscheinungsweisen der konkreten Wissenschaftstotalität in Rechnung stellen muß. Anderenfalls wird dem immer wieder den abstrakten Wissenschaftstheorien von Vertretern der Einzelwissenschaften entgegengebrachten Einwand nicht begegnet werden können, daß die faktische Wissenschaft gar nicht in der Beschaffenheit existiere, wie es nach den Deduktionen der Wissenschaftstheorien der Fall sein müßte.

[46]) Es wurde schon erwähnt, daß die bei wissenschaftstheoretischen Überlegungen am meisten als Ausgang benutzte Erscheinungsweise die der

literarisierten Wissenschaft ist. Daneben jedoch spielt mit gutem Grunde die Biographik bedeutender Wissenschaftler eine hervorragende Rolle, namentlich in der Analyse der Methodik und der Prinzipien der Wissenschaft. — Dafür sei als Beispiel genannt: Wilhelm Ostwald „Lebenslinien", drei Bände (1926—1927).

[47]) Wie groß und unvernachlässigbar der Einfluß der Wissenschaft und die nicht nur theoretische, sondern noch mehr real-praktische Wirksamkeit der wissenschaftlichen Methode ist, erweist sich paradoxerweise gerade an zwei politischen und weltanschaulichen Mächten der Gegenwart, die von zwei ganz verschiedenen Richtungen her die moderne „Autonomie" der Wissenschaft ablehnen: die römische Kirche einerseits, der Sowjet-Marxismus bzw. -Leninismus andererseits. Beide Gewalten, die vatikanische und die sowjetistische, anerkennen die reale Bedeutung der Wissenschaft, indem sie diese ihrer politischen Raison dienstbar machen — und nicht etwa gänzlich unterdrücken (was eher dem nordamerikanischen „fundamentalism" nahezuliegen scheint).

[48]) Durch die Menschheit, nicht durch den einzelnen Menschen! Deshalb haben auch individualistische und solipsistische Hindernisse hier nur eine sehr bedingte Bedeutung. — Vgl. dazu Goethe (an Schiller, Februar und Mai 1798): „Die Natur ist deswegen unergründlich, weil sie nicht ein Mensch begreifen kann, obwohl die ganze Menschheit sie wohl begreifen könnte." — Und: „Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur."

[49]) Ausschlaggebend dabei ist, daß der Weltinhalt und das Weltsein nicht bloß das zu verarbeitende Material für die modernen Tatsachenwissenschaften darstellt, das nach erfolgter Bearbeitung bis auf wenige daraus gewonnene allgemeine Gesetze (u. a. metrischer, kausaler, historischer, morphologischer Art) wieder von der Wissenschaft abgestoßen wird. Vielmehr: die Absicht moderner welthafter Tatsachenwissenschaftlichkeit ist es, auf wissenschaftliche Art den Menschen am ganzen und ungekürzten Sein und Sinn der Welt teil haben und teil sein zu lassen.

Gerade gegen diese Tatsache fehlen viele der abstrakt-rationalistischen Wissenschaftstheorien, indem sie unter „Wissenschaft" mehr oder weniger nur einen Komplex relativ allgemeiner Sätze, Gesetze und sonstiger wissenschaftlicher Ergebnisse vor Augen haben, nicht aber die konkrete Wissenschafts-Totalität und -Materialität.

Dabei ist diese Totalität nicht mehr an das polyhistorische Individuum gebunden, weil Wissenschaftstotalität in dieser Hinsicht nicht mehr bloß das Maximum des von einem polyhistorischen Individuum Wißbaren oder Gewußten bedeutet, sondern, darüber hinausgehend und dies in sich begreifend, den Gehalt sämtlicher Erscheinungsweisen der Wissenschaft mit den in ihnen enthaltenen wissenschaftlichen Kenntnissen und Erkenntnissen.

[50]) Dafür ist die kasuistische Entartung auf manchen Wissenschaftsgebieten symptomatisch, wo in lauter „Beiträgen zu", „Bemerkungen zu", „Fällen von", d. h. in der Flut der Kasuistik und der Materialien das verloren gegangen ist, wozu Bemerkungen und Beiträge geliefert, wovon Fälle aufgewiesen werden.

Dabei muß indessen bedacht werden, daß kasuistische Entartung niemals ein Laster des Materials, sondern stets eines seiner Bearbeitung ist.

[51]) Die moderne Wissenschaftlichkeit spricht dementsprechend auch von der Beobachtbarkeit der Naturphänomene, von der Zugänglichkeit und Verständlichkeit historischer Quellen usw. im objektiven Sinne der Material-Zu- oder -Eingänglichkeit. An die subjektiven Bedingungen im Rahmen einer „Begabung für" denkt sie für gewöhnlich bei der praktischen Arbeit überhaupt nicht (sicherlich wäre bisweilen sogar das Gegenteil besser).

[52]) Das Welterleben des modernen Tatsachenwissenschaftlers schließt das Erleben dieser Welt als einer qualitativ mannigfaltigen und unterschiedenen in sich ein, d. h. einer in viele, vielfach verschlungene, sich sondernde und ineinander übergehende Regionen, Provinzen, Gebiete des Seins, der Wirklichkeit differenzierten welthaften Totalität. Diese Mannigfaltigkeit ist entscheidender als die numerische Verschiedenheit der Dinge in ihr (die „Vielheit" der metaphysischen Spekulationen) und erst recht als die begrifflich gesetzten Diskontinuitäten und Unterschiede. Kürzer gesagt: die Welt ist gebietsqualitativ welthaft differenziert.

Die Versuche der Reflexion, insonderheit der abstrakten Erkenntnistheorie, die gebietsqualitative (phänomenologisch gesprochen: „material regionale") Differenzierung der Welt auf unterschiedliche „Stellungnahmen" und „Vermögen" eines „Subjekts" bzw. „Subjekts überhaupt" (oder „Bewußtseins" bzw. „Bewußtseins überhaupt") zurückzuführen, gelingen nie restlos (vgl. das Problem der „spezifischen Sinnesenergien"). Aber auch die scheinbar geglückten Zurückführungen können dem Mißtrauen eines wirklich welthaften gegenständlichen Erlebens nicht entgehen.

Dazu kommt, daß das „Subjekt" oder das „Bewußtsein", konkret erlebt, „Person", und zwar „welthafte Person" ist. Eine Zurückführung gebietsqualitativer Differenzierung auf qualitativ differenzierende Funktionen der Person würde also infolge der Welthaftigkeit der Person doch zuletzt die Rückführung auf diejenige Funktionsweise der Welt bedeuten, die sich als Person je individuiert. Individuation bedeutet niemals ein Herausfallen aus der Welt.

Es gibt also für die Wissenschaft nicht mehr echte wissenschaftliche Gesichtspunkte der Bearbeitung ihres Materials, als der Mannigfaltigkeit der welthaft gebietsqualitativen Differenzierung dieses Materials entspricht. Damit soll nicht die schon vorhandene Mannigfaltigkeit der Wissenschaftsgesamtheit als ungerechtfertigt hingestellt werden; es soll vielmehr im Gegenteil der Versuch als ungerechtfertigt zur Erwägung gestellt werden, die bestehende Wissenschaftsmannigfaltigkeit rational reduzieren zu wollen. Denn jedenfalls dürfte die Welt mehr echte qualitative Differenzierungen aufweisen als eines ihrer „Person" genannten Partialmomente. D. h. hier speziell: es ist sehr wahrscheinlich, daß in Zukunft noch „echte" Wissenschaften entdeckt und geschaffen werden werden.

[53]) Die moderne Tatsachenwissenschaftlichkeit steht nicht nur ihren Interessen nach in der Materialperspektive. Sie ist vielmehr darüber hinaus davon überzeugt, daß die Einsicht in das Material auch in den abstraktesten wissenschaftlichen Ergebnissen mitschwingt und mitschwingen muß, wenn sie sinnvoll sein sollen, im Sinne maximaler Sinnerfülltheit nämlich. Das aber ist der Sinn der Unverlierbarkeit des Materials, die noch viele, hier nicht zu erörternde Momente von Wichtigkeit in sich birgt. Mit Empirismus im sensualistischen Sinne hat diese Materialunverlierbarkeit nur insofern zu tun, als auch der sensualistische Empirismus eine welthafte Zugangsart

des Materials bevorzugt, aber eine, von der weder feststeht, daß sie die einzige ist, noch, daß sie durch den Empirismus sensualistischer Art vollständig in ihrem Gehalte aufgewiesen und beschrieben sei.

Vor allem aber bedeutet die Unverlierbarkeit des Materials nicht polyhistorisches Alles-Wissen im subjektiven und psychologischen Sinne, sondern die Teilhabe, das Teilsein der Wissenschaft an der Welt und deren Unverlierbarkeit, die allerhöchstens mit Hilfe sämtlicher Erscheinungsweisen der Wissenschaft (also mit Einschluß von Bibliotheken, Museen, Sammlungen, Archiven usw.) möglich ist.

[54]) Zufall ist für den abstrakt-rationalistischen Beurteiler der Wissenschaft die „Belastung" der „reinen" wissenschaftlichen Erkenntnis mit empirischen Anschaulichkeiten, Einzelheiten, Vieldeutigkeiten, die er widerwillig als „Zufälle" in Kauf nimmt. Vom Material her betrachtet ist jedoch „Zufall" nie primär die Abwesenheit von Ordnung im Material, sondern nur die Inkongruenz der Materialstruktur mit einer vorher gegebenen und vorher von der Person wissenschaftlich in Ansatz gebrachten Ordnung. Vgl. Bergson „Évolution créatrice", Kap. III, Abschnitt „Esquisse d'une théorie de la connaissance fondée sur l'analyse de l'idée de désordre" (S. 239ff.). — Es soll also nicht die faktische Situation, die zur Bezeichnung als „Zufall" Anlaß gibt, in ihrem So-Sein in Abrede gestellt, sondern nur die übliche emotionale Interpretation des Zufalls als eines Störers und Zerstörers der rationalen Ordnung des Erkennens, auch in der Wissenschaft, kritisch beleuchtet werden.

[55]) Vgl. Max Schelers schroffe Wendung gegen luxurierende Methodik („Arbeits- und Bevölkerungsprobleme" [1924], u. a. S. 42ff.). Ähnlich Scheler schon in „Die transzendentale und die psychologische Methode" (2. Aufl., 1922, S. 15). Vgl. auch Goethe („Sprüche in Prosa"): „Cartesius schrieb sein Buch de methodo einige Male um, und wie es jetzt liegt, kann es uns doch nichts helfen. Jeder, der eine Zeitlang auf dem redlichen Forschen verharrt, muß seine Methoden irgend einmal umändern."

[56]) Das Prinzip der Wissenschaft in concreto liegt in der Struktur der inhaltlich und gehaltlich völlig erfüllten Gesamtheit des materialen Gebietes dieser Wissenschaft. Diese Struktur ist eine Qualität zugleich, die schon mit der ersten Idee der betreffenden Wissenschaft, oft bei noch sehr unzureichender Materialkenntnis, im Jünger dieser Wissenschaft aufleuchtet, der eben dadurch erst zum Jünger dieser Wissenschaft wird. Mit der Kenntnis des Materials wächst auch die Einsicht in diese Struktur. Die Synthese also liegt jeweils zunächst ungehoben im Material der Wissenschaft. Daraus ans Licht heben kann sie nur die Person des Wissenschaftlers. Somit gehören Wissenschaft und Person, namentlich solange eine Wissenschaft noch nicht restlos vollendet ist, was bis jetzt noch bei keiner der Fall ist, gerade im Prinzip der Wissenschaft eng zusammen. Sie sind nur wechselseitig aneinander realisiert und demgemäß auch erkennbar. Vgl. William Brown „Science and Personality" (1929), Hellmuth Burckhardt „Wissenschaft und Person" (1927 — in: Festschrift Hans Driesch zum 60. Geburtstage, II. Teil, S. 99—120), Jacques Picard: „Essai sur les conditions positives de l'invention dans les Sciences" (1928), und: Alberto Mochi „De la Connaissance à l'Action" (1928), Wilhelm Sauer „Persönlichkeit und Werte. Über die Voraussetzungen wissenschaftlicher Schöpfungen" (1931), A. T. Poffenberger „Die Entwicklung der Männer der Wissenschaft" (1930 — in: The Journal of Social Psychology I, 1).

ENTWICKLUNGSSTUFEN DER NEUEREN GESCHICHTSSCHREIBUNG.

VON JUSTUS HASHAGEN.

Die Erforschung der Entwicklungsstufen der neueren Geschichtsschreibung hat im letzten Menschenalter erfreuliche Fortschritte gemacht. Auch auf diesem Gebiete hat sich die Geschichtswissenschaft ihrer zur Verinnerlichung hindrängenden Pflichten erinnert. Eine Zeitlang hatte die Gefahr der Veräußerlichung gedroht, der auch F. X. v. Wegeles Geschichte der deutschen Historiographie (1885) nicht entgangen war. Auch bestand eine gewisse Neigung, die deutsche Geschichtsschreibung zu isolieren und ihre Zusammenhänge mit der ausländischen zu vernachlässigen. Da machte die Geschichte der neueren Historiographie des Schweizers Eduard Fueter 1911 den erfolgreichen Versuch, das Versäumte nachzuholen, freilich nicht ohne Einseitigkeiten. Manche seiner Aufstellungen bedürfen der Berichtigung, so daß es mit Freuden begrüßt werden mußte, daß Moriz Ritter die Höhepunkte der Entwicklung neu beleuchtete und geistvoll würdigte (Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft, an den führenden Werken betrachtet, 1919). Auch hat der sachliche Beurteilungsmaßstäbe anwendende Engländer G. P. Gooch schon 1913 das letzte Jahrhundert umsichtig und vielseitig behandelt (History and historians in the nineteenth century, 4. Auflage, 1928). Bei der nahen, wenn auch oft gelockerten Beziehung zwischen Geschichtsschreibung und allgemeiner, von der Geschichtsphilosophie her befruchteter Geschichtsbetrachtung war es der Erforschung der Entwicklungsstufen der neueren Geschichtsschreibung ferner sehr förderlich, daß auch der Aufhellung der Entwicklung der Geschichtsphilosophie reges Interesse zugewendet wurde, wovon besonders der „Historismus und seine Probleme" von Ernst Troeltsch (Gesammelte Schriften 3, 1922) eindrucksvolles Zeugnis ablegt — nicht zu reden von einer lebendigen Spezialforschung, die einzelnen Sachthemen, Perioden, Nationen und besonders Persönlichkeiten zugute gekommen ist.

Von diesen weitgreifenden Bemühungen hatten zunächst die Geschichtswerke der verschiedenen Entwicklungsstufen selbst ihren Vorteil. Das Urteil über ihren Quellenwert und ihren historiographischen Wert, d. h. über ihre entwicklungsgeschichtliche Stellung, wurde vielfach bereinigt. Zugleich fiel neues Licht auf ihre Schöpfer. Da nun aber die Geschichte der Geschichtsforschung und -schreibung nur einen Teil der allgemeinen Wissenschaftsgeschichte ausmacht, und da diese ihrerseits mit der allgemeinen Geistesgeschichte vielfältig zusammenhängt, so mußten jene allgemeineren ebenso wie die Spezialstudien, wenn sie sich auf ein höheres Niveau erhoben, darauf bedacht sein, den Einfluß allgemeiner geistiger Strömungen auf die Geschichtsschreibung aufzudecken, ebenso aber auch die Rückwirkung der letzteren auf den Zeitgeist. Die überragende Stellung der wahrhaft großen Historiker konnte durch solche Untersuchungen gerade in ihrer relativen Selbständigkeit nur verdeutlicht werden, wie man sie besonders bei Ranke beobachten kann.

In jedem Kulturzeitalter wiederholt sich zunächst grundsätzlich dasselbe Schauspiel: daß die Geschichtsschreibung in Abhängigkeit von den allgemeinen geistigen Strömungen gerät und diese dann widerspiegelt. Das gilt vom Zeitalter des Humanismus an bis zu dem neumodischen Irrationalismus der Gegenwart. Ordnet man die Entwicklung der neueren Geschichtsschreibung in diesen allgemeineren geistesgeschichtlichen Rahmen ein, so fallen ihre Entwicklungsstufen mit denen der allgemeinen Geistesgeschichte im wesentlichen zusammen. Abgesehen von „veralteten" Historikertypen, die in jeder Periode aufzutreten pflegen, ist die Geschichtsschreibung in jeder Periode insofern „zeitgemäß", als sie sich von der allgemeinen geistigen Bewegung tragen läßt. Goethes Wort: „Es ist im Grund der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln" bedarf also der Erweiterung; denn die Geschichtsschreibung ist nicht nur durch die „Herren", d. h. die Individualitäten schöpferischer Historiker, bedingt, sondern auch durch ihre jeweilige geistige Umwelt. Auch in der neuesten Definition des Begriffs der Geschichte, die wir J. Huizinga (Wege der Kulturgeschichte, 1930) verdanken, klingt das an, wenn es hier heißt: „Geschichte ist die geistige Form, in der sich eine Kultur über ihre Vergangenheit Rechenschaft gibt." Diese Rechenschaft

ist in der Tat durch den jeweiligen Stand der Kultur bedingt. Und man könnte ihre geistige Seite keineswegs ausreichend charakterisieren, wenn man nicht auch die von ihr erzeugte und für sie allein bezeichnende Geschichtsschreibung einbezöge.

Nun haben aber Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung im Laufe ihrer vielgestaltigen neueren Entwicklung in wachsendem Maße sachlich-wissenschaftliche Ziele verfolgt. Sie strebten, was zu versichern sie nicht müde wurden, nach der objektiven Wahrheit und glaubten dies hohe Ziel nur dann erreichen zu können, wenn sie sich von den beherrschenden Einflüssen des jeweiligen Zeitgeistes bis zu einem gewissen Grade befreiten. Sie mußten das schon deshalb tun, um ihren Ergebnissen eine gewisse Allgemeingültigkeit und eine gewisse Dauer zu sichern. Denn der um seine Alleinherrschaft besorgte Zeitgeist war ja nur eine vorübergehende Erscheinung. In der Tat ist die Geschichte der neueren Geschichtsschreibung von solchen Reaktionsbewegungen durchzogen, die natürlich auch auf ihre Periodisierung und auf die Herausarbeitung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen zurückwirken müssen.

Von hier aus wird dann auch die Grundfrage gestellt: seit wann sich die neuere Geschichtsschreibung gegenüber dem Zeitgeiste mehr verselbständigt und mehr auf ihre besonderen wissenschaftlichen Aufgaben besonnen habe. Damit würde man auf die wichtigste Epoche und auf den entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung der neueren Geschichtsschreibung hingeführt. Von der richtigen Ermittlung dieses Wendepunktes sind dann Aufstellung und Gruppierung der einzelnen Entwicklungsstufen vorher und nachher vornehmlich abhängig.

Es spricht manches dagegen, daß dieser große Wendepunkt schon gleich am Anfange der ganzen Entwicklung der neueren Geschichtsschreibung, also im Zeitalter der Renaissance, erreicht worden sei. Denn die unleugbar sehr starken Anregungen, welche die Geschichtsschreibung als Wissenschaft auf quellenkritischem, individual- und sozialpsychologischem Gebiete den damaligen Meistern verdankte, gingen in der Hochflut des nun folgenden konfessionellen Zeitalters, so sehr es selbst von der Renaissance beeinflußt wurde, vielfach wieder verloren. Ehe aber jener verheißungsvolle Wendepunkt wieder erreicht werden konnte, mußte sich die Geschichtsschreibung vor allem von dem konfessionellen Zeitgeiste

erst mehr lösen. Die ersten Ansätze zu dieser Emanzipation und Säkularisierung, zu einer für den Sieg der Wissenschaftlichkeit unerläßlichen Verweltlichung, scheinen am frühsten in Frankreich mitten während seines dreißigjährigen Religionskrieges in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, und zwar sowohl auf altgläubiger wie auf neugläubiger Seite, hervorgetreten zu sein. Die französische Geistesgeschichte förderte aber auch sonst eine Verstärkung der wissenschaftlichen Interessen bei den Historikern. Denn im Gegensatze zum Abfalle von der Kirche entwickelte sich schon seit den letzten Jahren König Heinrichs IV. eine in Deutschland auch bei Fachleuten noch zu wenig gewürdigte, geistig außerordentlich hochstehende katholische Restauration, die später unter der Führung von Maurinern und Jesuiten zunächst die tiefere Erforschung und Kritik der kirchlichen Quellen auf einen neuen sachlich-wissenschaftlichen Boden stellte und auch, vom organisationsgeschichtlichen Standpunkte aus betrachtet, manche der modernen Errungenschaften vorwegnahm. Man wird es diesen hochverdienten französischen Ordensmännern trotz aller konfessionellen Befangenheit nicht bestreiten konnen, daß sie für die moderne quellenmäßigkritische Geschichtsschreibung schon vielfach den Grund gelegt haben. Einer nur konfessionell bedingten Forschung war damit schon teilweise das Wasser abgegraben. Für eine wissenschaftlichere Geschichtsbetrachtung und Geschichtsschreibung wurden damals die ersten gangbaren Wege gezeigt. Freilich fehlt es nicht an Rückfällen in den konfessionellen Geist.

Weitere „Vorurteile" wurden dann durch die Aufklärung bekämpft. Zugleich erweiterte sich extensiv und intensiv der Gesichtskreis. Geschichtsphilosophie, Universalgeschichte und Kulturgeschichte erfuhren eifrige, wenn auch oft nur oberflächliche und einseitige Pflege. Aber eine Art Rahmen für eine wissenschaftliche, sich auf sich selbst besinnende Geschichtsschreibung wurde in mancher Richtung doch schon abgesteckt. Man braucht die Leistungen der Geschichtsschreibung der Aufklärung, die wiederum in Frankreich zu besonderer Blüte gelangten, nicht zu überschätzen und wird ihnen doch zugestehen müssen, daß sie geeignet waren, an jenen Wendepunkt nahe heranzuführen.

Die Verdienste des 19. Jahrhunderts, Niebuhrs, Rankes, der Monumenta Germaniae Historica und der von ihnen befruchteten

Historikergenerationen sollen damit nicht verkleinert werden, weder die streng quellenkritischen noch die vielen Verdienste auf dem Gebiete einer tieferen Geschichtsbetrachtung und einer wissenschaftlicher gefaßten Geschichtsschreibung und manche andere. Man tritt ihnen aber nicht zu nahe, wenn man zu ihrer wissenschaftlichen Würdigung auch eine retrospektive Betrachtung ihrer Vorläufer anwendet. Gewiß hat Ranke, um nur das noch zu erwähnen, eine spezifisch politische Geschichtsschreibung auf eine sonst seltene Höhe gehoben. Aber er war nicht der erste politische Historiker, auch wenn man diesen Begriff spezifisch auffaßt. Überhaupt läßt sich vielleicht sagen, daß die allgemeinen Gesichtspunkte dieser und anderer Neubegründer einer wissenschaftlichen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts grundsätzlich nicht vollkommen neu waren, sondern in mannigfacher Weise vorbereitet durch geistige Strömungen der letzten Jahrhunderte, in deren Verlauf doch auch schon ganz ähnliche Bemühungen hervorgetreten waren. Man denke nur an Leibniz und an Pufendorf. Diese Vorgeschichte der Neubegründung der Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Romantik und des deutschen Idealismus bedarf noch immer einer gründlicheren allseitigen Aufhellung. Ehe sie nicht erfolgt ist, bleibt die Bestimmung der Hauptentwicklungsstufen der neueren Geschichtsschreibung noch mit einer gewissen Unsicherheit behaftet.

Eine letzte Frage wäre, ob sich die Geschichtsschreibung wenigstens während des letzten Jahrhunderts noch wieder auf eine grundsätzlich neue Entwicklungsstufe erhoben habe. Es ist bekannt genug, daß unter den Historikern des letzten Jahrhunderts manche Persönlichkeiten aufgetreten sind, die sich für Bahnbrecher auf ganz neuen Wegen hielten. Aber „neu" waren oder erschienen diese Wege vielleicht nur deshalb, weil Wegweiser eines neuen Zeitgeistes dazu veranlaßt hatten, sie einzuschlagen, wie des im Gefolge der Aufklärung entstehenden Positivismus oder neuerdings des gegenteilig gerichteten Irrationalismus. Die Geschichte als Wissenschaft hatte nicht immer Vorteil davon. Sie konnte auch jetzt ihre die Zeiten einigermaßen überdauernden wertvollsten Leistungen nur dann hervorbringen, wenn sie einen gewissen Abstand vom Zeitgeiste wahrte. Man sieht das bei einem Manne wie Jakob Burckhardt, der wissenschaftlich meistens dann

am größten ist, wenn er seinem von der zeitgenössischen Philosophie her bestärkten Pessimismus nicht allzusehr nachgibt.

Entwicklungsstufen der Geschichtsschreibung gibt es auch im letzten Jahrhundert genug. Sie stehen aber jetzt noch mehr als früher nicht nur in Zusammenhang mit den allgemeinen geistigen Strömungen, sondern vor allem mit den großen Historikerpersönlichkeiten, deren Einfluß sich entsprechend erweiterte, je mehr planmäßige Sorgfalt auf die Ausbildung einer wissenschaftlichen Persönlichkeit überhaupt verwandt wurde. Im selben Maße wuchs freilich auch wieder das Gewicht individueller Imponderabilien, die sich dann ihrerseits mit den rein wissenschaftlichen Interessen doch wieder nicht immer in Einklang versetzen ließen. — Was zwischen den Historikern bis zur Gegenwart strittig war, erinnerte oft genug an die Vergangenheit. Es wird auch sonst schwer sein, in der Entwicklung des letzten Jahrhunderts einen neuen entscheidenden Wendepunkt zu entdecken. Eine reiche, überreiche Fülle wertvollster wissenschaftlicher Arbeit gewiß, aber im allgemeinen, gemessen an der Vergangenheit, mehr breit ausladender Ausbau als vollkommener Neubau. Auch der neueste Irrationalismus, soweit er noch nach wissenschaftlichen Lorbeeren geizt, macht schwerlich eine Ausnahme. Geistesgeschichtlich und wissenschaftsgeschichtlich betrachtet, scheint auch die gegenwärtige Geschichtsschreibung ihren inneren Zusammenhang mit lange zurückliegenden Zeiten noch nicht eingebüßt zu haben.

Auch bei künftiger genauerer Darstellung der Entwicklungsstufen der neueren Geschichtsschreibung wird man im Auge behalten müssen, daß die für die Aufstellung solcher Entwicklungsstufen maßgebenden Gesichtspunkte aus zwei verschiedenen Gebieten herstammen: einmal aus der neuerdings mit steigender Hingabe erforschten allgemeinen Geistesgeschichte, sodann aber aus den lebenswichtigen und lebensnotwendigen Bedürfnissen der Geschichte als einer Wissenschaft. Da sich diese beiden Gebiete keineswegs zur Deckung bringen lassen, sondern sich vielfach widersprechen, so folgt schon daraus, daß es nicht leicht sein wird, einer Periodisierung der Entwicklung der neueren Geschichtsschreibung zu allgemeinerer Anerkennung zu verhelfen und einen einigermaßen eindeutigen und festen Aufbau der Entwicklungsstufen durchzuführen.

ZUR GESCHICHTE DER BEGINEN IM 13. JAHRHUNDERT.

VON HERBERT GRUNDMANN.

Um die Geschichte der Beginen hat sich die Forschung seit Jahrhunderten eindringlich und immer aufs neue bemüht. Aber erst in jüngster Zeit, seit den Untersuchungen Joseph Grevens, ist es gelungen, die fruchtlosen philologischen Kontroversen, die legendären Entstellungen und doktrinären Auffassungen früherer Zeit endgültig zu überwinden und wenigstens von den Anfängen und dem ursprünglichen Charakter des Beginentums ein historisch zuverlässiges Bild zu gewinnen. Damit ist auch der Weg gebahnt, um den Zusammenhang des Beginenwesens mit den großen religiösen Bewegungen des 13. Jahrh. verstehen zu lernen und seine wichtige Rolle in diesen Bewegungen zu würdigen. Bisher sind freilich nur eben die ersten Schritte auf diesem Wege getan, und es gilt noch viele Fragen zu beantworten, viele eingewurzelte Irrtümer zu beseitigen, ehe sich die geschichtliche Bedeutung des Beginentums klar überschauen läßt.

Früher hatte man versucht, der Sache auf etymologischem Wege beizukommen, und sich aus der Erklärung des Namens „Begine" eine Einsicht in Ursprung und Wesen des Instituts versprochen; aber trotz der zahlreichen Bücher und Abhandlungen, die die Bedeutung dieses Wortes ergründen wollten, gibt es noch heute keine allgemein anerkannte und befriedigende Erklärung.[1])

[1]) Der neueste Deutungsversuch von J. van Mierlo (De Bijnam van Lambertus li Beges en de vroegste beteekenis van het woord Begijn, in: Verslagen en Mededeelingen der kon. Vlaamsche Academie voor Taal en Letterkunde, Gent 1925, S. 405—447), der das Wort Begine für eine Verstümmelung des Ketzernamens „Albigenses" hält, hat bei dem gegenwärtigen Stand der Beginenforschung gewiß die größte Wahrscheinlichkeit für sich — daß das Wort Begine anfangs als häretische Verdächtigung gebraucht wurde, wissen wir schon seit Greven —, bleibt aber bis auf weiteres eine Hypothese. Vgl. dazu Fr. Callaey, Lambert li Beges et les Béguines in: Revue d'Hist. ecclésiastique XIII, 1927, S. 254ff.; J. van Mierlo, ebenda S. 785ff. und: Verslagen en Mededeelingen 1926, S. 612—660; L. J. M. Philippen, Les Béguines et l'hérésie Albigeoise in: Annales de l'Acad. royale d'Archéologie de Belgique LXXIII, 1925, S. 233ff.

Weiterhin hatte man nach dem „Gründer" des Beginentums gesucht, um aus seiner Person und aus seinem Wirken Aufschluß über Anfänge und Eigenart der ganzen Erscheinung zu gewinnen. Man glaubte eine Zeitlang diesen „Gründer" gefunden zu haben in dem Lütticher Priester Lambert „li Beges", dem Stotterer. Als man aber mehr über diesen Lambert erfuhr und seine schon von der Legende des 13. Jahrh. behauptete Gründerrolle sorgfältiger untersuchte[1]), verlor auch diese Annahme ihren Halt. Allenfalls soviel bleibt bestehen, daß Lambert schon etwa drei Jahrzehnte vor dem Auftreten des eigentlichen Beginentums seine Reformarbeit in Lüttich auch den frommen Frauen zugute kommen ließ; ob er aber dort etwas organisierte, was den späteren Beginengemeinschaften irgendwie ähnlich war, ist unbekannt, ja unwahrscheinlich; keinesfalls aber kann er als Ausgangspunkt der ganzen Beginenbewegung gelten. Einen „Gründer" hat man also bisher so wenig gefunden wie eine Deutung des Namens. Dann hat man es versucht mit einer Verarbeitung der lokalen Quellen über die Geschichte der Beginen und ihrer Konvente in einzelnen Städten und Gegenden. Gerade bei einer Erscheinung wie dem Beginentum,

[1]) Der Lütticher Priester Lambert († 1177) heißt in den originalen, gleichzeitigen Quellen nirgends „li Beges", und ein Sprachfehler ist von ihm nicht bezeugt, er war im Gegenteil ein bedeutender Volksprediger. Der Beiname ist erst um 1250 belegt in denselben Schriften, die Lambert zuerst als Stifter der Beginen ausgeben. Nun war nach der Angabe des Matthäus Paris (Chron. maj. zum Jahre 1243, M. G. Scr. XXVIII, S. 430) damals die Bedeutung des Namens und die Herkunft der Beginen unbekannt; das wird bestätigt durch die falschen Etymologien, mit denen nach Angabe französischer Schriftsteller aus der Jahrhundertmitte die Beginen ihren Namen zu erklären suchten (s. Guillelmi de St. Amore Opera, 1632, S. 266: *quae Beguinae ideo appellantur, ut asserunt, quasi benignae, vel quasi bono igne ignitae;* vgl. auch A. Hilka, Ztschr. f. roman. Philol. XLVII, 1927, S. 165). Wer mittelalterliche Legenden kennt, weiß aber, wie ungeheuer oft die Etymologie der Keim der Legendenbildung gewesen ist. Wahrscheinlich ist dem Priester Lambert der Beiname „li Beges" erst gegeben worden, um ihn damit als Stifter des Beginentums plausibel zu machen; so daß Lamberts Beiname abgeleitet ist von dem Wort Begine, um dieses damals unerklärliche Wort und damit zugleich die damals unbekannten Anfänge des Beginentums auf diese Weise zu erklären — und nicht umgekehrt. J. Greven (Die Anfänge der Beginen; ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter, Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, hrsg. von H. Finke, Bd. 8, Münster 1912, S. 185ff.) hat gezeigt, wie sich diese Legendenkomposition noch jetzt an der Handschrift kontrollieren läßt.

das nie unter gemeinsamer Leitung stand und keine gemeinsame Regel hatte, dessen einzelne Konvente also völlig isoliert waren, mußten solche lokale Forschungen scheinbar die Voraussetzung bilden für die Erkenntnis des Ganzen, der historischen Zusammenhänge und der für alle einzelnen Erscheinungen gemeinsam gültigen Grundlagen. Für den Bestand des Beginentums vor allem in der Zeit nach dem 13. Jahrh. haben diese Untersuchungen denn auch allerlei erbracht[1]); über seine Anfänge aber und seinen ursprünglichen Charakter hat sich aus solchen lokalen Quellen, in erster Linie städtischen Urkunden, fast gar nichts ergeben, und für das erste Jahrhundert seines Bestehens ist die Ausbeute ziemlich dürftig. Aus der Feststellung, wann in einer Stadt oder einem Land zuerst Beginen oder ein Beginenhaus nachweisbar sind — mehr besagen die Urkunden selten —, ergibt sich ja noch nicht einmal, seit wann es dort Beginen gab, seit wann sie sich zu gemeinsamem Leben in Beginenhäusern zusammenschlossen; erst recht erfahren wir daraus fast nichts darüber, wer diese Frauen waren, aus welchen Gesellschaftsschichten sie stammten, was sie bewog, Beginen zu werden, wer ihnen die Mittel gab zum Erwerb ihrer Häuser, was sie dort trieben, wie viele es waren; kurz über alles das, was uns an diesen Frauen interessiert, bieten die frühen lokalen Urkunden nur in ganz seltenen Fällen Aufschluß. Und gerade bei dem Beginentum ist eine Verallgemeinerung einzelner Fälle nicht statthaft. Urkundlich finden sich die Beginen im allgemeinen erst dann bezeugt, als sie eine bestimmte Stellung innerhalb der Organisation des städtischen Lebens gewonnen hatten; als der Prozeß, der zur Entstehung der Beginenhäuser in ihrer späteren Form führte, zu einem gewissen Abschluß gekommen war. Eben dieser Prozeß aber ist für die religiöse, soziale, kulturelle Geschichte bei weitem interessanter und wissenswerter als der spätere Bestand des Beginentums, wie er sich aus den lokalen Quellen ergibt. Zudem hat sich der Charakter des Beginentums in späterer Zeit zweifellos beträchtlich gewandelt; um so mehr muß man sich hüten, aus den uns be-

[1]) Eine Zusammenstellung solcher lokalgeschichtlicher Arbeiten über die Beginen gibt Greven, Anfänge S. 27ff. und noch vollständiger L. J. M. Philippen, De Begijnhoven, 1918, S. 435ff. Neuerdings die besonders wichtige Abhandlung von Joh. Asen, Die Beginen in Köln, in den Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein, Bd. CXI—CXIII, 1927/29.

kannten späteren Merkmalen des Beginentums auf die Zustände im Anfang, im 13. Jahrh., zurückzuschließen. An diesem Fehler vor allem krankt ein weiterer Versuch, den Ursprung und Charakter des Beginenwesens als Ganzes verständlich zu machen. In den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, in der Zeit der beginnenden „Frauenbewegung", in der Zeit der wirtschaftlichen und sozialen Orientierung der Geschichtswissenschaft, hat man vom volkswirtschaftlichen und sozialgeschichtlichen Standpunkt aus die Frage nach Ursprung und Wesen des Beginentums zu beantworten versucht; da erschien nun das Beginenwesen als eine Folge der städtischen Entwicklung mit ihren Nöten: Verarmung und Mangel an Arbeitsmöglichkeit, und vor allem als Folge des Frauenüberschusses. Als Versorgungsinstitut für diese überschüssigen Frauen, als ein Werk der Sozialpolitik oder gar als Organisation der Frauenarbeit, also als eine Art Frauen- und Arbeiterschutz sollte nach der damals aktuellen und jetzt noch weit verbreiteten Auffassung das Beginentum begründet sein; das religiöse Motiv spielte höchstens als Begleitung wie bei allen mittelalterlichen Organisationen (oder gar als Verkleidung) mit, oder es schaltete ganz aus. Mit dieser „soziologischen" Erklärung schienen plötzlich alle Probleme gelöst, man wußte nun, warum das Beginenwesen entstand und wer die Beginen waren, und zugleich war damit der Gegenstand dem aktuellen Interesse nahegerückt.[1]) — Nur daß die Quellen diesem Befund in gar zu vielen Punkten widersprechen. Seit dem späten Mittelalter sind gewiß viele Beginenhäuser nichts anderes als solche „Versorgungsanstalten" für arme Frauen gewesen, die nicht zur Ehe kommen konnten. Daraus zu schließen, daß es auch im Anfang so gewesen sei und daß sich eben darin die Motive der ganzen Erscheinung und ihr originaler Charakter entschleiert, und diesen Rückschluß damit zu

1) Vgl. Karl Bücher, Die Frauenfrage im Mittelalter, 1882, 2. Aufl. 1910. Am einseitigsten P. Norrenberg, Frauenarbeit und Arbeiterinnenerziehung in deutscher Vorzeit; Vereinsschriften der Görresgesellschaft, 1880, S. 50ff.; er sieht in den Beginen „Arbeiterinnenvereinigungen", die die selbständige Frauenarbeit gegenüber der aufkommenden Zunftverfassung schützen sollten, „ein kulturgeschichtlich notwendiges Korrelat der Zünfte und unter dem Einfluß der Gewerbereform mit sozialer Notwendigkeit entstanden". Das religiöse Element, sagt er, „lag ihnen ursprünglich fern". — Wie diese Auffassung nachwirkt, sieht man z. B. in den unsinnigen Angaben bei L. Heizmann, Die Klöster und Kongregationen der Erzdiözese Freiburg, 1930, S. 147.

erhärten, daß man „statistisch" den Frauenüberschuß im 13. Jahrh. nachweist, das ging allenfalls an, solange man sich infolge des Schweigens der lokalen Quellen über die Zustände der Beginen im 13. Jahrh. kein konkretes Bild machen konnte; wo übrigens diese Quellen doch sprechen, da sprechen sie gegen diese Erklärungen.

Dann aber hat J. Greven die Untersuchung über die Anfänge der Beginen in einer musterhaften quellenkritischen Untersuchung wieder aufgenommen, nun nicht mehr auf der Suche nach einem „Gründer", nicht mehr das Heil von einer Deutung des Namens Begine erwartend, nicht sich auf urkundliche Bezeugung beschränkend, nicht in dem Vorurteil befangen, soziale Zustande müßten eine zureichende Erklärung bieten, sondern bemuht, aus den geistesgeschichtlichen Vorgängen der Zeit, aus der Entwicklung der religiösen Orden und der Laienfrömmigkeit, vor allem aber aus der religiösen Frauenbewegung um 1200 die Entstehung des Beginentums im Einklang mit den gleichzeitigen urkundlichen, legendären und historiographischen Quellen verständlich zu machen. Sein Ergebnis läßt sich etwa so zusammenfassen: im heutigen Nordfrankreich und Belgien setzt seit der Mitte des 12. Jahrh. ein außerordentlich starker Zudrang der Frauen zu den Klöstern ein; anfänglich nimmt der Prämonstratenserorden sie auf; als am Ende des Jahrhunderts die Prämonstratenser sich gegen die Aufnahme so vieler Frauen strauben, strömen die Frauen in den Zisterzienserorden, der nun für einige Jahrzehnte einen enormen Zuwachs an Frauenklöstern erfährt, mit allen Mitteln aber den Andrang nicht bewältigen kann und schließlich wie vorher die Prämonstratenser sich der Übernahme neuer Frauenklöster ganz zu erwehren sucht. Die Frauen nun, denen es nicht gelingt, Aufnahme in einen Orden zu finden, schließen sich gleichwohl zu religiös lebenden Gemeinschaften zusammen, leben von der Arbeit ihrer Hände, in Ausnahmefällen auch vom Bettel, gewillt zu einem Leben in Armut und Keuschheit, fast stets in Anlehnung an irgendwelche Männerklöster, unter der Seelsorge und Leitung von Ordensleuten oder Priestern. Anfänglich sind solche Frauenvereinigungen nur als vorläufig gedacht und erreichen vielfach spater die Aufnahme in einen Orden. Als sich der Zisterzienserorden weigert, weiterhin Frauenklöster aufzunehmen, entwickeln sich diese Frauenvereini-

gungen aus ihrem vorläufigen Zustand fort zu einer neuen, dauernden, neben den bisherigen Orden selbständig bestehenden Form religiöser Frauengemeinschaften: den Beginenhäusern. Das Zentrum und die Keimzelle dieser Bewegung, die zum Beginentum führt, sind die Frauen in Nivelles in Brabant, an ihrer Spitze Marie von Oignies; deren Biograph Jacob von Vitry, der spätere Kardinal, ist einer der tatkräftigsten Förderer des jungen Beginentums und der zuverlässigste Zeuge für diese Vorgange. Die Bildung dieser Frauenvereinigungen setzt um das Jahr 1207 ein, seit etwa 1228 bestehen sie als selbständige Konvente.[1])

Nur bis zu diesem Punkt hat Greven die Geschichte der Beginen verfolgt. Wie sich außerhalb ihres Ursprungslandes und wie sich weiterhin im 13. Jahrh. diese neue Form religiösen Frauenlebens entwickelt hat, in welchem Zusammenhang etwa auch die deutschen Beginen des 13. Jahrh. mit dem allgemeinen religiösen Leben dieser Zeit, mit den alten und neuen Orden und mit der religiösen Frauenbewegung stehen, das bleibt von diesen Grundlagen her erst noch zu untersuchen.[2]) Als kleine Vorarbeit zu dieser Aufgabe sollen im folgenden zunächst einige Dokumente erörtert werden, die auf die Frühgeschichte der deutschen Beginen neues Licht werfen; im Anschluß daran werde ich einige Hinweise geben auf den Zusammenhang der dabei sichtbar werdenden Ereignisse der Beginengeschichte mit anderen, allgemeineren religiösen Erscheinungen der Zeit.

Die Urkunden, von denen die Rede sein soll, liegen längst gedruckt vor, sind aber der Aufmerksamkeit der Beginenforschung entgangen; und doch erfährt man aus ihnen über die Geschichte und die Art des deutschen Beginentums in seinen Anfängen mehr als aus nahezu allen anderen Urkunden der Zeit. — In den Nach-

[1]) Außer den „Anfängen der Beginen" vgl. Grevens Aufsatz: Der Ursprung des Beginenwesens, im Hist. Jahrbuch XXXV, 1914; eine erst nachträglich von Greven gefundene Predigt Jacobs von Vitry hat seine Behauptungen in allen wesentlichen Punkten bestätigt. Die neuere Forschung hat sie fast durchweg anerkannt. Das nächst den Arbeiten Grevens wichtigste Buch: L. J. M. Philippen, De Begijnhoven, Antwerpen 1918, nimmt nur eine etwas breitere Basis für den Ursprung der Bewegung an; es verfolgt im übrigen nur die Geschichte der belgischen Beginen weiter.

[2]) Auf diese Fragen werde ich in größerem Zusammenhange zurückkommen.

trägen des 4. Bandes des Osnabrücker Urkundenbuches[1]) druckte M. Bär im Jahre 1902 eine Anzahl von Urkunden ab, die eigentlich, da sie alle in die erste Hälfte des 13. Jahrh. gehören, im 2. Band (1896 von F. Philippi bearbeitet) ihren Platz hätten finden müssen, aber erst nach dem Tode des damaligen Bischofs von Osnabrück Dr. Höting († 21. Okt. 1898) der wissenschaftlichen Benutzung zugänglich wurden. Vielleicht erklärt es sich aus dieser Stellung außerhalb der chronologischen Folge, daß bisher meines Wissens niemand die Bedeutung dieser Urkunden für die Beginengeschichte des 13. Jahrh. erkannt hat. Sie betreffen die Beginen der Erzdiözese Köln, der Diözesen Münster, Osnabrück und Paderborn. Bei ihrer Erörterung gehe ich aus von zwei bereits bekannten, die Kölner Beginen betreffenden Urkunden von 1250 und 1251, zwei Schutzbriefen päpstlicher Legaten; sie gelten wohl bisher als die ältesten Dokumente, die sich von Seiten der Kurie mit den deutschen Beginen befassen. Aber schon der Text dieser Urkunden weist auf ältere Dokumente zurück, in denen sich die Kurie direkt oder durch Legaten der Kölner Beginen angenommen hatte. Als am 10. November 1250 der Kardinallegat Petrus von Albano[2]) von Lüttich aus die *mulieres religiose, que begine appellantur* in der Stadt Köln, weil sie von Klerikern und Laien der Stadt belästigt und von den Pfarrern, die sie schützen und fördern sollten, bedrückt werden, dem Schutze des Propstes Heinrich von St. Aposteln in Köln unterstellte, da setzte er ausdrücklich eine frühere päpstliche Bestimmung außer Kraft, die mit dem Schutz dieser Beginen den Kölner Scholaster beauftragt hatte.[3]) Die päpstliche Bulle, in der das geschehen war, liegt nun vor in einem Schreiben

[1]) Im folgenden zitiert: OUB mit Bandzahl und Nummer der Urkunde.

[2]) Über die Daten seiner Legation s. Böhmer-Ficker, Regesta Imperii V, 2, S. 1555.

[3]) Ennen-Eckertz, Quellen zur Gesch. der Stadt Köln II, 1863, S. 298, Nr. 295 (beachtenswert sind auch die einleitenden Worte über die religiöse Frauenbewegung Deutschlands im allgemeinen): *Quoniam in sexu fragili, ut fortia queque confundantur, in partibus Theutonie deo auctore quam plurimum religio pululavit, cum religiosis mulieribus, que begine appellantur, a multis tam clericis quam laicis in Coloniensi civitate molestie plurime sepius inferantur et a plebanis earundem, qui eas tueri deberent et fovere, diversis opprimantur angariis, tibi auctoritate nostra easdem committimus defendendas, . . . non obstante quod eedem begine scolastico Coloniensi auctoritate apostolica aliquando commisse fuerint defendende.*

Gregors IX. an den Kölner Domscholastikus Magister A. vom 27. Oktober 1237, das dieser Scholastikus am 3. Mai 1238 an den Domdechanten Johannes in Osnabrück mitteilte, damit dieser in der Diözese Osnabrück und überall in der Erzdiözese Köln, wo er hinkomme, für seine Durchführung Sorge trage.[1]) Dem Papst war berichtet worden, heißt es da, daß die *magistra et sorores converse, que begine vulgariter appellantur* in Stadt und Diözese Köln, deren oberstes Ziel es sei, weltverachtend im Kleide der Armut und mit Bewahrung ihrer Keuschheit dem Herrn zu dienen, von einigen verderbten Priestern und Laien der Stadt und der Diözese zu unsauberen, ihrem Keuschheitsideal widerstrebenden Handlungen verführt, daß auch sonst ihnen Kränkungen und Schäden zugefügt worden seien; deshalb beauftragt er den Kölner Scholastikus, die Beginen zu schützen und zu fördern, die Übeltäter aber und diejenigen Beginen, die der Versuchung erlegen sind, zu vermahnen und der kirchlichen Buße zu unterwerfen. — Es ist also von ganz bestimmten unsittlichen Belästigungen und Verfehlungen der Beginen die Rede, nicht nur im allgemeinen von einer schikanösen Behandlung von seiten der Pfarrgeistlichkeit, wie man es aus dem Brief des Legaten Petrus hat verstehen wollen[2]); anscheinend war die Klage darüber durch die Beginen selbst nach Rom geleitet worden. Der Schutzbrief vom Jahre 1250 ist offensichtlich wegen ähnlicher Vorkommnisse erbeten worden, und der Propst Heinrich von St. Aposteln galt nunmehr den Beginen in Köln als wirksamerer Beschützer. Zugleich zeigt die Tatsache, daß der Kölner Scholastikus im Jahre 1238 auch den Osnabrücker Dechanten von der päpstlichen Bestimmung in Kenntnis setzte, daß auch ins Bistum Osnabrück das Beginenwesen damals schon Eingang gefunden hatte und die Aufmerksamkeit kirchlicher Instanzen auf sich zog.

Als sich im Herbst 1251 der Kardinallegat Hugo von St. Cher, O. Pr., in Köln aufhielt[3]), baten ihn die Beginen um Bestätigung dieses im vorigen Jahre erhaltenen Schutzbriefes und einiger früher erhaltener Privilegien. Am 5. Oktober 1251 stellt der Legat die

[1]) OUB II, n. 378.

[2]) S. Joh. Asen, Annalen CXI, S. 104.

[3]) Über seine Legation s. Böhmer-Ficker, Regesta Imperii V, 2, S. 1556 ff.; J. H. H Sassen, Hugo von St. Cher, seine Tätigkeit als Kardinal, 1908.

Urkunde[1]) aus: der Dompropst Heinrich soll die frommen Beginen und ihre von früheren Legaten oder von ihm oder vom Erzbischof erhaltenen Privilegien schützen. Wir kennen solche älteren Privilegien für die Kölner Beginen nicht. Bei einem aber: daß die Beginen mit Ausnahme der drei hohen Feste auch außerhalb ihrer Parochie kommunizieren dürfen, nennt der Legat den ersten Aussteller: der Kardinal Otto „in Carcere Tulliano", *quondam Alemannie legatus*, habe ihnen dieses Privileg verliehen. Die Tätigkeit des Kardinallegaten Otto in Deutschland fällt aber bereits in die Jahre 1228—1231; zur Jahreswende 1230 auf 1231 war der Legat in Köln.[2]) Ohne Zweifel hatte sich also schon damals die Aufmerksamkeit des päpstlichen Legaten den Kölner Beginen zugewandt, wenige Jahre nachdem uns Kölner Urkunden zum ersten Male überhaupt Nachrichten über die Existenz von Beginen in Köln geben, und in demselben Jahre, als das erste Beginenhaus in Köln bezeugt ist.[3])

Dieses Privileg des Legaten Otto für die Kölner Beginen ist nun älter als irgendein bisher bekanntes Dokument des Papstes oder der Kurie, das sich mit den Beginen befaßt. Erst vom 30. Mai 1233 ist ein Schutzbrief Gregors IX. für die „keusch lebenden Jungfrauen" in Deutschland bekannt[4]); sie sind nicht als Beginen bezeichnet, und die Angabe *per Theutoniam constitutae* ist unbestimmt genug; eine Ausfertigung für eine deutsche Diözese ist bisher nicht bekannt geworden; die einzige bekannte besondere Ausfertigung für das Bistum Cambrai[5]) könnte eher vermuten lassen, daß sich auch die für Deutschland gültige Ausfertigung

[1]) Ennen-Eckertz II, S. 306, Nr. 301.

[2]) Über die Legation des Kardinal-Diakons Otto von St. Nicolaus in carcere Tulliano vgl. F. W. Schirrmacher in Forsch. zur deutschen Gesch. 8, 1868, S. 45ff.; Ed. Winkelmann ebenda 6, 1866, S. 405ff. und Mitt. d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung 11, 1890, S. 28ff.; Böhmer-Ficker, Regesta Imperii V, 2, S. 1533ff.

[3]) Vgl. Joh. Asen, Annalen CXI, S. 85ff.: seit 1223 werden in Kölner Urkunden Beginen genannt, 1230 wird zuerst die Gründung eines Beginenhauses bezeugt; vgl. Greven, Anfänge, S. 35f.

[4]) Gedruckt bei Sbaralea, Bullarium Franciscanum I, 108; s. a. L. Auvray, Les régistres de Grégoire IX., t. I, S. 762, Nr. 1361; Greven, Anfänge, S. 38.

[5]) S. Greven, S. 38; bei Miraeus, wie Greven angibt, finde ich die Urkunde allerdings nicht.

auf Beginen im Ursprungsland der Bewegung beziehen sollte; denn für Deutschland mit Ausnahme der Stadt Köln war aus den bisher bekannten Urkunden die Existenz von Beginen in dieser Zeit überhaupt noch nicht zu erweisen. Nun bietet aber das Osnabrücker Urkundenbuch (IV, n. 674) eine Bulle Gregors IX. vom 21. November 1235 an einen Osnabrücker Kanoniker Johannes, damals Kreuzprediger[1]) in der Erzdiözese Köln. Sie betrifft die *magistra et sorores converse, que begine vulgariter appellantur* in den Städten und Diözesen Osnabrück und Paderborn: der Text ist genau derselbe wie später in dem oben erörterten Schreiben an den Kölner Domscholastikus vom 27. Okt. 1237; auch hier schon handelt es sich also um unsittliche Belästigungen der Beginen; mit deren Schutz sind die Bischöfe von Paderborn und Osnabrück beauftragt worden (die entsprechenden Dokumente kennen wir nicht); wenn sie aber dem Auftrag nicht genügend nachkommen, soll der Kanoniker Johannes an ihrer Stelle eingreifen. — Zwei Jahre später also bekam derselbe Johannes, der inzwischen Domdechant in Osnabrück geworden war, denselben Auftrag von dem Kölner Scholastikus A. übermittelt. — Im Jahre 1246[2]) wiederholte Innozenz IV. denselben Auftrag an die Bischöfe von Osnabrück und Münster, und wieder wird, falls sie dem nicht nachkommen, der Domdechant von Osnabrück mit der Durchführung beauftragt. Gleichzeitig erneuerte aber Innozenz IV. auch die Bulle Gregors IX. von 1233, in der die *virgines continentes castitatem deo voventes per Theotoniam constitutae* zum Ausharren in der Keuschheit ermahnt und unter päpstlichen Schutz gestellt werden.[3]) Und als der Legat Petrus im Jahre 1250 die Kölner Beginen dem Schutze des Propsts von St. Aposteln empfiehlt, setzt er also nur eine Kette von päpstlichen Maßnahmen fort, die alle dieselbe Absicht verfolgten: die auf Armut und Keuschheit gerichtete Lebensweise der Beginen gegen die Versuchungen und Belästigungen weltlicher und geistlicher Verführer zu schützen.

Daß diesen Urkunden zufolge das Beginenwesen schon um 1230 in Köln selbständig und bedeutend genug war, um sich

[1]) Als solcher auch am 16. Okt. 1236 bezeugt, OUB II, n. 353.

[2]) 19. Juni, OUB IV, n. 678.

[3]) 18. Juni 1246; OUB IV, n. 677. Der Text ist identisch mit der Bulle Gregors IX. von 1233.

vom päpstlichen Legaten besondere Privilegien zu erwerben[1]), ist nach dem, was wir aus den städtischen Urkunden bereits wissen[2]), keine Überraschung. Aufschlußreicher sind die Dokumente für die Diözesen Münster, Paderborn und Osnabrück. Man wußte schon aus anderen Urkunden, daß in der Stadt Münster im Jahre 1248 ein Beginenhaus bestand und ein zweites damals gegründet wurde[3]); in der übrigen Diözese aber ist erst 1288 die Gründung eines Beginenhauses in Coesfeld bezeugt.[4]) Schon 1246 aber war der Bischof mit dem Schutz der Beginen seines Bistums beauftragt worden. In der Stadt Paderborn vollends werden Beginen erst 1298 erwähnt, in der Diözese 1259 in Marsberg, 1288 in Herford, sonst nirgends im 13. Jahrh.[5]) Schon 1235 aber waren die *magistra et sorores, que begine vulgariter appellantur* in Stadt und Diözese Paderborn von Gregor IX. dem Schutz des Bischofs unterstellt worden! Deutlich genug zeigt sich an diesen Daten, wie mangelhaft sich die frühe Geschichte der Beginen in den städtischen Urkunden spiegelt. Wenn uns nicht andere Quellen zu Hilfe kommen, so besteht wenig Hoffnung — von glücklichen Ausnahmen in einzelnen Städten abgesehen, die aber, wie gesagt, gerade bei diesem Institut keine Verallgemeinerung zulassen —, das Beginenwesen Deutschlands im 13. Jahrh. und selbst nur seine äußere Verbreitung je gründlich kennenzulernen.

Zu den wenigen Städten, deren Beginenwesen schon in früher Zeit verhältnismäßig gut in den städtischen Urkunden zum Ausdruck kommt, gehört nun auch Osnabrück; ja über die Anfänge

---

[1]) Ob sie in der Ausstellung des Privilegs durch den Legaten bereits Beginen genannt wurden, ist ungewiß, da die Urkunde nicht erhalten ist. Gregor IX. nennt sie noch 1233 nicht so, 1235 aber macht er den Zusatz: *que begine vulgariter appellantur;* meines Wissens tritt damit der Name Beginen zum erstenmal in einem päpstlichen Schreiben auf.

[2]) Asen, Annalen CXI, S. 86 bemerkt, daß das Auftreten der Beginen in den Kölner Schreinsakten seit 1223 voraussetzt, daß sie und ihr Name bereits längere Zeit vorher in Köln bekannt waren.

[3]) Westfäl. Urk.-Buch III, n. 493. — A. Tibus, Die Stadt Münster, 1882, S. 287ff.; L. Schmitz-Kallenberg, Monasticon Westfaliae, 1909, S. 58. — Im Jahre 1332 gab es sieben Beginenhäuser in der Stadt Münster, vgl. Huyskens in Ztschr. f. vaterländ. Gesch. u. Altertumskunde, Bd. 61, 1903, S. 209; dazu kam später noch das 1344 gestiftete Haus Reine, s. Schmitz-Kallenberg, S. 58f.

[4]) Schmitz-Kallenberg, S. 19.

[5]) Schmitz-Kallenberg, S. 46,67, 35.

wissen wir hier mehr als sonst irgendwo; aber noch niemand hat darauf acht gehabt. Wir sahen, daß 1235 zugleich mit dem Bischof von Paderborn auch der von Osnabrück zum Schutz der Beginen seiner Diözese aufgefordert wird, für den Fall, daß er versagt, dem Domherrn Johannes diese Aufgabe übertragen wird; daß 1237 dieser selbe Johannes von Köln aus mit derselben Aufgabe betraut wird; daß 1246 Innozenz IV. den Auftrag an den Bischof wiederholt. Über diese Osnabrücker Beginen sind wir nun durch Osnabrücker Urkunden einigermaßen unterrichtet. An der Spitze steht eine Urkunde von 1233; sie besagt, daß einige fromme Leute ein Grundstück gekauft haben, auf dem die frommen Frauen, die man „Schwestern" nennt, wohnen sollen; Bischof Konrad von Osnabrück als Lehnsherr überträgt das Grundstück diesen Frauen und hebt dabei ihre Frömmigkeit und ihren guten Wandel hervor.[1]) Aus einer Urkunde seines Nachfolgers Engelbert vom 13. Mai 1249, die jene Übertragung bestätigt, erfahren wir weiter, daß der Hauptbeteiligte unter den Schenkern wiederum der Domdechant Johannes ist; und die Beschenkten werden nunmehr als *sorores quas begginas vocant* bezeichnet.[2]) Und schon in einer Urkunde von 1240, deren Text nach dem Muster der bischöflichen Urkunde von 1233 formuliert ist, heißen sie *femine quas sorores vel beggynas vocant*[3]) — inzwischen also hatte sich der neue Name eingebürgert. Mit Wissen und Willen des Bischofs und tatkräftig gefördert durch den Domherrn, Kreuzprediger und späteren

[1]) OUB IV, n. 672: ... *Sciant igitur universi hoc scriptum inspecturi, quod fideles quidam ... emerunt aream in civitate nostra Osnaburgensi, ... ut femine quedam religiose, quas sorores vocant, sibi facerent in ea mansionem. Nos autem ... predictarum feminarum devotionem et conversationem laudabilem considerantes predictam aream eisdem jure emunitatis, ut locus deinceps semper maneat religiosus, libere et absolute contulimus perpetua donatione.*

[2]) OUB IV, n. 680: ... *scire volumus universos hoc scriptum inspecturos, quod aream, quam Johannes maioris ecclesie nostre canonicus et decanus et alii fideles sororibus emerunt in civitate nostra Osenbruge et predecessor noster episcopus Conradus pie memorie eisdem sororibus, quas begginas vocant, jure emunitatis contulit perpetuo possidendam, nos eodem iure confirmamus.*

[3]) OUB II, n. 393; ein Stiftsherr Ulrich, Küster von St. Johann in Osnabrück, überläßt mit Zustimmung des Kapitels einen Teil seiner Hausstätte und seiner Wiese den Schwestern, die dafür eine Jahresrente von 2 Schillingen an das Stift zu zahlen haben zur Begründung des Seelgedächtnisses Ulrichs. — Das ist die erste Spur von dem später genannten Beginenhaus bei St. Johann; vgl. u. S. 313, Anm. 2.

Dechanten Johannes sind also die frommen Frauen in Osnabrück schon in den dreißiger Jahren zu einer Beginengemeinschaft zusammengeschlossen worden. Dieser Johannes aber ist nicht nur als Stifter ihres Hauses und als ihr Protektor nachweisbar; sondern aus der Bulle Gregors IX. von 1235 läßt sich ersehen, daß er die Bewegung auch geistig gefördert und propagiert hat, daß er unter den Frauen der Diözese für diese neue Form des religiösen Lebens geworben und die Begeisterung für das Beginenwesen entfacht hat.[1]) Fragt man sich, wie dieser Mann dazu kam, eine solche werbende und fördernde Tätigkeit zugunsten des Beginenwesens zu entfalten, so führt leider hier die Befragung der Urkunden nicht weiter. Daß er sich aus privater Initiative und allein aus persönlichem religiösen Interesse für die Gründung solcher Frauenvereinigungen einsetzte, ist nicht eben wahrscheinlich; wie sollte man es dann erklären, daß ihm für diese Betätigung Befugnisse zugestanden wurden, die sich über die drei Diözesen Münster, Paderborn und Osnabrück erstreckten und — in der Übersendung der päpstlichen Bulle von 1237 durch den Kölner Scholaster — sogar die ganze Erzdiözese Köln umfaßten? Allerdings wissen wir von solchen Befugnissen erst seit 1235, und damals war Johann Kreuzprediger im Erzbistum Köln[2]); bei einem Kreuzprediger sind solche die Diözesen übergreifenden Befugnisse erklärlich. Wann und von wem er dazu bestellt worden ist, und ob etwa schon sein Wirken für die Osnabrücker Beginen, das der Papst damals lobend hervorhebt, und das wir schon 1233 wirksam sahen, in Zusammenhang steht mit dieser Funktion als Kreuzprediger, das geht aus den uns bekannten Urkunden nicht hervor. Die Vermutung aber liegt nahe, daß im Hintergrund dieser Tätigkeit des Johannes und seiner Kreuzpredigt das Wirken der päpstlichen Legaten steht. Seit 1225 waren für mehrere Jahrzehnte in ununterbrochener Folge päpstliche Legaten in Deutschland tätig; neben ihrer politischen Mission, in deren Mittelpunkt anfangs meist die Werbung für den Kreuzzug steht, haben sie sich in einem Maße wie nie zu-

[1]) Der Papst sagt (OUB IV, n. 674): *discretioni tue per apostolica scripta mandamus, quatinus, si forte dicti episcopi mandatum nostrum exequi neglexerint in hac parte, tu illud, cui tanto potius competit, quanto plures earum tuis piis exhortationibus dicuntur ad redemptoris obsequia convolasse, auctoritate nostra . . . exequaris.*

[2]) OUB IV, n. 674: *crucis evangelium in Coloniensi provincia predicans.*

vor auch mit den internen kirchlichen Angelegenheiten Deutschlands befaßt.[1]) Daß das gerade auch den Beginen oft zugute kam, haben wir schon anfangs gesehen; überhaupt aber haben die neuen religiösen Frauenvereinigungen in Deutschland, die, auch wenn sie nach der Regel Augustins oder nach den Satzungen von Cîteaux lebten, damals noch großenteils keinem Orden eingegliedert waren, sich in ganz außerordentlichem Maße die Anwesenheit der Legaten zunutze gemacht: sie haben sich Schutzbriefe erworben, Privilegien zusichern lassen, Ablässe erwirkt für Leute, die ihnen Hilfe gewährten, und später auch vielfach ihre Aufnahme in die Orden gegen deren Willen durch Vermittlung der Legaten erreicht. Daß aber die Legaten bei der Durchführung ihrer Reformabsichten auch aktiv auf die religiöse Bewegung unter den deutschen Frauen einwirkten, das zeigt ein Fall, der mir nicht ganz außer Vergleich mit den hier erörterten Fragen zu stehen scheint: Gleich der erste dieser Legaten, der Zisterzienser Konrad von Urach[2]), hat während seines Aufenthalts in Deutschland 1224—1226 zur Werbung für den Kreuzzug, zugleich aber zur Durchführung seiner Reformwünsche einen Hildesheimer Domherrn Rudolf mit der Predigt in der Erzdiözese Mainz beauftragt, der dann im Verfolg dieser Tätigkeit vor allem für die Organisation eines Zweiges der religiösen Frauenbewegung einflußreich geworden ist: auf ihn geht die Bildung des deutschen Maria-Magdalenen-Ordens, der Reuerinnen oder *Sorores Poenitentes* zurück. In seiner Funktion als Kreuzprediger hat er in vielen Städten, wie es hie und da wohl schon früher geschehen war, gefallene Mädchen zu gemeinsamem frommen Leben vereinigt, anfangs nach den Zisterzienser-Konstitutionen, später nach der Regel Augustins, hat diesen Häusern die päpstliche Anerkennung verschafft und damit einen Orden ins Leben gerufen, der es in Deutschland zu einer beträchtlichen Verbreitung gebracht hat, schon bald auch nicht mehr nur von „Reuerinnen", sondern auch von frommen Frauen höherer Stände aufgesucht wurde, später eine Zeit lang dem Dominikanerorden eingegliedert war und in der religiösen Frauenbewegung des

[1]) Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V, 136f.

[2]) Kardinalbischof von Porto; über seine Legation vgl. Böhmer-Ficker, Regesta Imperii V, 2, S. 1523ff.; Roth von Schreckenstein in Forsch. z. deutschen Gesch. VII, S. 319.

13. Jahrh. einen nicht unbedeutenden Zweig darstellt.[1]) Den Osnabrücker Domherrn Johannes hat vermutlich gleichfalls der Auftrag eines päpstlichen Legaten zu seiner Tätigkeit zugunsten der Beginen der Kölner Provinz geführt, und wie für die Reuerinnen, so bedeutet wahrscheinlich auch für die niederdeutschen Beginen das Wirken der Legaten nicht nur eine erwünschte Hilfe, sondern auch propagandistische Förderung. Daß die Urkunden darüber nicht vollen Aufschluß geben, ist nicht besonders verwunderlich und darf nicht als Argumentum ex silentio gegen die Vermutung dienen[2]); hätte Rudolf von Hildesheim nicht mit den Reuerinnen ein selbständiges Gebilde geschaffen, bei dessen päpstlicher Bestätigung die Wirksamkeit Rudolfs hervorgehoben wird, so wüßten wir auch über seine Rolle nichts. Dazu haben es aber die Beginen nicht gebracht; weder auf eine gemeinsame Regel sind sie verpflichtet noch zu einer einheitlichen Kongregation zusammengefaßt worden, und die Unterstützung durch Päpste und Legaten ist infolgedessen immer nur einzelnen Beginenhäusern oder den Beginen eines Gebiets zugewandt worden, nie der ganzen Vereinigung. — Als Kreuzprediger — wahrscheinlich doch von einem Legaten dazu bestellt — tritt Johann erst 1235 auf. Aber schon früher ist er anscheinend von jenem selben Legaten Konrad von Urach einmal zum Schiedsrichter in einem Klosterstreit bestellt worden[3]); ob er auch von diesem Legaten schon den Auftrag erhalten hatte, als dessen Ausführung wir seine Tätigkeit für die

[1]) Vgl. A. Simon, L'Ordre des Pénitentes de St. Marie-Madeleine en Allemagne au 13. siècle (Diss., Freiburg/Schweiz 1918).

[2]) Da der Index-Band zu L. Auvrays Registern Gregors IX. noch fehlt, können mir übrigens sehr leicht den Domherrn und Kreuzprediger Johannes betreffende Urkunden entgangen sein.

[3]) Vorausgesetzt, daß der Osnabrücker Domherr *Johannes dictus de Palborne* in einer Urkunde von 1226 (OUB II, n. 209) identisch ist mit dem späteren Kreuzprediger und Domdechanten; Johannes von Palborne (= Paderborn) ist seit 1215 als Osnabrücker Kanoniker genannt (II, n. 61) und bis 1235 öfters mit diesem Namen (zuletzt II, n. 331); da der Dechant Johannes 1251 gestorben ist (vgl. III, n. 30 und 38), so steht der Identität chronologisch nichts im Wege. Vielleicht ist auch der Domherr Magister Johannes von Osnabrück mit ihm identisch, der am 22. März 1227 von Gregor IX. neben dem Dechanten und dem Kantor mit der Untersuchung und Entscheidung des Streites zwischen dem Erzbischof von Bremen und dem Bischof von Riga beauftragt wird; vgl. Lappenberg, Hamburger UB I, S. 422f.; Westfäl. UB V, n. 337.

westfälischen Beginen glauben ansehen zu dürfen; oder ob dabei etwa der andere Legat, Otto von St. Nikolaus in Carcere Tulliano, beteiligt war, der, wie wir oben sahen, den Kölner Beginen ihre ersten Privilegien gab, und der gegen Ende 1230 — also nicht allzu lange vor der Gründung des Osnabrücker Beginenhauses! — in Münster war[1]) — das festzustellen verbietet leider der Mangel an urkundlicher Bezeugung.

Diese Urkunden zeigen nun, daß das Beginentum in Niederdeutschland und auch außerhalb von Köln nicht nur sich schon vor der Mitte des Jahrhunderts in viel weiterem Umfang ausgebreitet hatte, als man es nach den bisher bekannten Urkunden annehmen durfte[2]), sondern daß auch schon in dieser frühen Zeit die kirchlichen Instanzen ihre Aufmerksamkeit diesen neuen Frauenvereinen zuwandten und sogar tätig für Ausbreitung und Stärkung des neuen Instituts sorgten und darin wohl einen Teil ihrer reformatorischen Aufgabe erblickten; und das schon in einer Zeit, als selbst im belgischen Stammland des Beginentums von einem Eingriff der Kurie in die Entwicklung des Beginentums — mit Ausnahme der Bulle Gregors IX. für die *mulieres continentes in Theutonia constitutae* von 1230 — noch nichts bezeugt ist.[3]) Man wird künftig bei der Beurteilung der ersten Entwicklung des Beginentums zu beachten haben, daß sich die neue Form

[1]) Vgl. Westfäl. UB IV, n. 176 und 181, 187 und Anm.; VII, n. 344/45.

[2]) In Westfalen sind die Beginen außer in Münster (1248), Marsberg (1259), Coesfeld (1288 und 1293) im 13. Jahrh. nur noch in Herford (1288), Minden (1295), Paderborn und Gelsenkirchen (1298) und Dorsten (1300) urkundlich erwähnt; bis 1330 treten an sechs weiteren Orten Beginenhäuser auf; s. L. Schmitz-Kallenberg, Monasticon Westfaliae. In Niedersachsen finden sich Beginen bezeugt in Hamburg (1255), Lüneburg (1280 oder 1289/90), Goslar (1274), Bremen (1278), Hildesheim (1281), Lemgo (1285), Braunschweig (1290); s. H. Hoogeweg, Die Klöster und Stifter Niedersachsens (die Angabe über ein Süsternhaus in Hannover 1251 ist ein Irrtum). Auf hessischem Gebiet taucht zuerst 1264 eine Begine in Merzhausen auf, 1273 in Amöneburg die Schwester des dortigen Dechanten Ludwig als Begine, 1275 eine Begine in Mornshausen; seit 1279 sind die Beginen in Marburg bezeugt, seit 1286 in Fritzlar, seit 1295 in Friedberg. Bis 1350 an sechs weiteren Orten Beginenhäuser nachweisbar; öfters einzelne Beginen bezeugt an Orten, wo wir von einem Beginenhaus nichts wissen; s. Dersch, Hessisches Klosterbuch. Über die Daten des ersten Auftauchens von Beginenhäusern im Rheinland s. Asen, Annalen CXI, S. 84f.

[3]) Vgl. Greven, S. 210ff.: „die urkundlich bezeugte Geschichte der Lütticher Beginen beginnt erst nach dem Jahre 1240."

weiblicher Religiosität nicht nur schneller und schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. weiter, als man bisher wußte, in Niederdeutschland ausbreitete, sondern daß sich auch die Kirche, die ein Jahrhundert nachher am liebsten das ganze Institut wieder beseitigt hätte, von Anfang an schützend, fördernd und werbend dafür eingesetzt hatte.

Der innere Charakter und die eigentlichen Motive zur Entwicklung des Beginentums werden allerdings auch durch diese Feststellungen wenig aufgeklärt. Immer ist es nur, wie auch bei den ersten belgischen Beginen[1]), der Wille zu Armut und Keuschheit, der als Eigenart dieser frommen Frauen in den Dokumenten betont wird[2]); und gerade gegen Befeindungen und Gefährdungen ihres Keuschheitswillens haben sie sich den Schutz päpstlicher Protektoren erbeten.[3]) Im übrigen sind die Privilegien, die sie sich erwarben, wenig bezeichnend für ihre Eigenart, meist nur die allgemeinen Immunitätsprivilegien, wie sie jede klösterliche Vereinigung erlangte, nur in manchen Fällen, ihrem nicht eindeutigen Verhältnis zwischen Ordensstand und Weltstand entsprechend,

---

[1]) Vgl. Greven, Anfänge, S. 65f., 68ff., 100f. und sonst.

[2]) Bulle Gregors IX. von 1230: *virgines continentes;* Bullen desselben von 1235 und 1237: *nichil pulchrius et utilius arbitrantes quam quod spretis carnis et mundi fallaciis sub paupertatis habitu et castitatis observantia virtutum domino famulentur;* derselbe Text in der Bulle Innozenz' IV. von 1246.

[3]) Allerdings haben sittliche Mißstände unter den Beginen auch die kirchlichen Instanzen schon sehr bald zum Einschreiten veranlaßt. Diesen Sinn hat wahrscheinlich eine Verordnung des Mainzer Provinzial-Konzils von 1233, die den Beginen (ohne die *muliercule que voventes continentiam habitum quodammodo mutaverunt nec tamen professioni alicuius certe regule se astrinxerunt* noch mit diesem Namen zu nennen) verbot, in den Dörfern herumzuziehen, und sie anwies, in ihren Häusern von ihrem Vermögen oder von ihrer Hände Arbeit zu leben (Mone, Ztschr. f. Gesch. d. Oberrheins III, 1857, S. 141, Kap. 45). Das Provinzialkonzil in Fritzlar 1244 wiederholte diese Bestimmung mit dem scharfen Zusatz: wegen des häufigen offenkundigen Falls jugendlicher Beginen dürfe keine Frau unter 40 Jahren Begine werden, und Kleriker und Mönche dürfen die Beginenhäuser überhaupt nicht betreten (Hartzheim III, S. 603; wiederholt 1310, vgl. ebenda IV, S. 200f.; dazu H. Finke, Konzilienstudien, S. 22ff.). Den Satz von L. J. M. Philippen (Les Béguines et l'Hérésie Albigeoise, a. a. O. S. 235): „Les écrits du 13e siècle prouvent, que le reproche principal qu'on faisait aux ‚beghinae' n'était pas celui d'immoralité, mais celui d'hétérodoxie" braucht man nur in sein Gegenteil zu verkehren, dann ist er ziemlich richtig.

unter Wahrung gewisser Rechte des Pfarrklerus.[1]) Spätere Erwähnungen von Beginen und Beginenhäusern in städtischen Urkunden sagen über ihren Charakter selten etwas Wesentliches aus. Soviel läßt sich aber aus den Osnabrücker Urkunden immerhin erkennen, daß das älteste Beginenhaus späterhin nicht ganz unvermögend war — es besaß mehrere Grundstücke in der Stadt[2]); und was mir noch wichtiger scheint: daß noch im Anfang des 14. Jahrh. — erst recht also vorher — die Beginen nicht (wenigstens nicht nur) aus den untersten sozialen Klassen stammen, sondern

[1]) So die Bestimmung des Legaten Otto von 1230, daß die Beginen wenigstens an den Hohen Festen in der Kirche ihrer Parochie kommunizieren müssen. Eine Osnabrücker Begräbnisordnung von 1278 (OUB III, n. 617) unterstellt die Beginen, die nicht in dem alten Domschwesternhaus wohnen, den Begräbnisfunktionen des Pfarrers ihrer Parochie. — Auch hier hat die Provinzialgesetzgebung einzugreifen gesucht. Das erwähnte Mainzer Konzil von 1233 bestimmt: *Subdite sint et huiusmodi femine suis plebanis et eorum consilio regantur.* Das Fritzlarer Konzil von 1244 wiederholt das. Eine Mainzer Synode von 1261 verbietet den Bettelmönchen, in die Rechte des Pfarrklerus einzugreifen und besonders Beginen, Begarden und Inklusen die Kommunion und andere Sakramente zu reichen (Hartzheim III, S. 610). Eine Magdeburger Synode im selben Jahr verordnet gleichfalls, bei Strafe der Exkommunikation, daß die Beginen ihren Pfarrern gehorchen (ebenda S. 807). Aber alle diese Bestimmungen haben nicht verhindert, daß sich die Beginen mehr und mehr den Bettelorden, zumal den Dominikanern, anschlossen.

[2]) Nach der Gründung des Beginenhauses im Jahre 1233 werden die Beginen erst in den sechziger Jahren wieder genannt in dem Testament eines Domherrn Reinward, der den *Sorores de majori ecclesia* ein jährliches Legat von 12 Denaren vermacht (OUB IV, n. 692); neben ihnen werden damals zwei andere Schwesternhäuser bei St. Johann (vgl. o. S. 307, Anm. 3) und eins bei den Minoriten erwähnt. 1291 und 1292 treten die Schwestern oder Beginen *de Summo* als Besitzerinnen eines Gartens am Gertrudenberg auf (IV, n. 312 und 344) — woher ihr neuer Name stammt, kann ich nicht sagen; es sind ohne Zweifel wieder die Domschwestern. 1295 erwerben die *Sorores majoris domus juxta S. Spiritum* (d. h. neben dem Hospital, das im selben Jahre vor das Hasentor verlegt wurde; IV, n. 428) einen Garten vor dem Hasentor (IV, n. 418). 1301 kaufen zwei Beginen, die Schwestern Bertradis und Meghildis von Varendorpe, eine Hausrente *in platea juxta domum majorum beghinarum*, die sie aber schon 1305 wieder an andere Frauen verkaufen, die wahrscheinlich auch in Beziehung zum Beginenhaus stehen (Staatsarchiv Osnabrück, Ms. 200, fol. 6r). 1350 wird dasselbe Haus als *domus quondam majorum beghinarum* bezeichnet (ebenda) — ob das Beginenhaus inzwischen verlegt worden war, ist unbekannt. 1371 ist in einer Urkunde von der *universitas seu communitas sororum seu Beghinarum dictae domus t'or Süstern hus t'om Dome* die Rede (s. Friderici-Stüve, Gesch. von Osnabrück I, S. 28); vgl. auch Stüve in den Mitt. d. hist. Vereins zu Osnabrück 8, 1866, S. 83ff.).

aus dem höheren Bürgertum: in einer Urkunde von 1320, die den Verkauf von 4 Morgen Land für 54 Mark durch die *Backinae domus backinarum de Sumo* testiert[1]), sind 37 Schwestern dieses ältesten Osnabrücker Beginenhauses namentlich aufgeführt, weitere als abwesend erwähnt — schon diese Zahl ist interessant; und unter den Namen, die sich nur zum kleinen Teil anderweit nachweisen lassen, treten mehrere angesehene Osnabrücker Familien auf: so drei Frauen aus dem ritterlichen Geschlecht von Varendorp[2]), Frauen aus den Bürgerfamilien Blome, Vechte, Hopsten, Borchwede, Lone.[3]) Wie in Köln[4]), Frankfurt[5]), Straßburg[6]), so ist also auch in Osnabrück festzustellen, daß nicht ein anonymes „städtisches Proletariat", sondern die Töchter und Frauen des Bürgertums und gerade auch des höheren Bürgertums die Beginenhäuser füllten.[7])

Was aber diese Frauen in ihrem Beginendasein taten, dachten, erlebten, was ihr Leben bestimmte und erfüllte und weshalb sie so lebten — davon spricht keine Urkunde und kein Bericht, keine

---

[1]) Staatsarchiv Osnabrück, Urkunden der Stadt O., V. E 125 A.

[2]) S. auch oben S. 313 Anm. 2: zwei Beginen aus dieser Familie, die nicht mit den hier genannten identisch sind.

[3]) Auch zwei Töchter des Osnabrücker Bürgers Gerhard von Menslage, der in den städtischen Urkunden seit 1289 öfters als Zeuge, 1292 als Schöffe auftritt (OUB IV, n. 270, 312, 313, 342) sind in einer Urkunde vom 23. Aug. 1314 (Staatsarchiv, Rep. 3, Nr. 109) als Beginen genannt, anscheinend allein in einem ihnen von ihrer Familie geschenkten Haus wohnend.

[4]) Vgl. Joh. Asen, Annalen 111, S. 92ff.; J. Greving, Annalen 73, S. 26; F. Lau, Mitt. aus dem Stadtarchiv von Köln 24, S. 65ff.; 25, S. 358ff.; 26, S. 103ff.

[5]) Vgl. G. L. Kriegk, Deutsches Bürgertum in Mittelalter I, 1868, S. 102.

[6]) Vgl. Ch. Schmidt in Alsatia, N. F. I, 1858/60, S. 152; W. Kothe, Kirchliche Zustände Straßburgs im 14. Jahrh., 1902, S. 46, 49, 52.

[7]) Bei eingehender Untersuchung der Frauenbewegung des 13. Jahrh. wird sich zeigen, daß fast ausnahmslos alle Beteiligten, mögen sie Nonnen, Beginen oder Klausnerinnen werden, soweit wir ihre soziale Herkunft überhaupt erkennen können, aus dem Adel und dem reichen Bürgertum stammen. Diese Feststellung ist wichtig. Denn man wird die religiösen Bewegungen des 13. Jahrh., die „Armutsbewegung" sowohl unter den Männern wie unter den Frauen, stets völlig verkennen, wenn man sie für eine Bewegung von Armen und Niedrigen hält, die aus ihrer Not eine Tugend gemacht hätten. Es war dagegen überall eine Bewegung unter Reichen und Vornehmen, die Reichtum und Ansehen wegwarfen, die arm und verachtet sein wollten! Es waren „willige Arme"! Waldes sowohl wie Franziskus wie die Beginen.

Aufzeichnung und kein bleibendes Werk[1].) Will man trotzdem auf eine Antwort nicht ganz verzichten, so darf man sich nicht an die wenigen Dokumente klammern, die sich mit den Angelegenheiten der Beginen selbst befassen, sondern muß, nach dem Vorgang von Greven, das Blickfeld erweitern auf die gleichzeitige Entwicklung der Orden und vor allem der weiblichen Religiosität im allgemeinen: dann erst kann man hoffen, die Zusammenhänge zu finden, aus denen auch diese frühe Entwicklung des Beginentums in Niederdeutschland, seine Eigenart und seine Bedeutung verständlich werden. Wenigstens eine Skizze dieses größeren Ganzen soll hier zum Abschluß folgen, um unsere einzelnen Feststellungen in die allgemeineren Zusammenhänge zu verflechten.

Jede Klosterliste zeigt, daß die Entwicklungskurven der Frauenklöster, wie sie Greven für das Ursprungsland der Beginen aufgezeigt hat, genau so auch für ganz Niederdeutschland zutreffen. Auch hier setzt schon im 12. Jahrh. ein starker Zudrang zu den Frauenklöstern ein, der sich in einer großen Zahl neuer Gründungen bemerkbar macht, die entweder dem Prämonstratenserorden zugehören[2]) oder ohne Zugehörigkeit zu einem Orden nach der Augustin-Regel leben.[3]) Seit etwa 1220 bis kurz nach der Jahrhundertmitte schwillt aber dann die Zahl der Neugründungen von Frauenklöstern ganz bedeutend an; und nunmehr schließen sich

[1]) Daß dieser negative Befund aber durchaus nicht für das Beginentum im allgemeinen zutrifft, daß wir ihm sehr wohl „bleibende Werke" verdanken, das zu erkennen genügt hier der Hinweis, daß die ältesten Schöpfungen der volkssprachlichen Mystik, daß die Visionen der Hadewych sowohl wie die der Mechthild von Magdeburg die Werke von Beginen des 13. Jahrh. sind (beide übrigens ziemlich sicher aus ritterlichen Geschlechtern), und daß überhaupt das Beginentum und die Frauenbewegung im allgemeinen der erste Nährboden unserer religiösen Literatur in der Volkssprache ist. Aber das kann hier nur angedeutet werden; der genauere Aufweis bleibt einer künftigen Untersuchung vorbehalten.

[2]) Meist als Doppelklöster gegründet, später oft — der Ordensgesetzgebung entsprechend — in Männer- und Frauenklöster getrennt oder aber nur noch mit Frauen besetzt. Zwischen 1120 und 1200 sind in Niedersachsen, Westfalen und Hessen 22 Prämonstratensernonnen- oder Doppelklöster entstanden, nach 1200 nur noch 3; s. Schmitz-Kallenberg, Monasticon Westfaliae, 1909; H. Hoogeweg, Verzeichnis der Stifter und Klöster Niedersachsens vor der Reformation, 1908; W. Dersch, Hessisches Klosterbuch, 1915. Nach diesen Verzeichnissen auch die weiteren Angaben.

[3]) In dem genannten Gebiet von 1133—1200 16 Klöster, bis 1239 weitere 9.

fast alle diese neuen Frauenklöster dem Zisterzienserorden an oder leben doch nach den Statuten dieses Ordens.[1]) Leider ist es nur sehr schwer möglich, hinter dieser äußerlichen Statistik der Neugründungen von Frauenklöstern die Gründe, Motive, Zusammenhänge aufzudecken, die zur Gründung und Besetzung so zahlreicher Klöster führten. Auch hier sind wir fast ganz nur auf die Aussagen der Urkunden angewiesen, und die sind dürftig und unbefriedigend. Was sich daraus ergibt, ist für die westfälischen Zisterzienserinnenklöster sorgfältig zusammengestellt worden.[2]) Die Stifter sind fast durchweg Adlige, und Töchter des Adels sind zum weitaus großten Teil die Nonnen, nur ausnahmsweise auch Töchter höhergestellter Bürger. Da in manchen Klöstern bis zu 50 und mehr Nonnen lebten, im Durchschnitt mindestens 30, so hat also eine sehr beträchtliche Anzahl von Frauen der höheren Stände ihr Leben in diesen Klöstern verbracht. Über die Gründe aber, die diese Frauen ins Kloster führten, und über das innere Leben dieser Frauengemeinschaften sagen leider die Urkunden so gut wie gar nichts. Man hat auch hier, wie für die ganze Frauenbewegung und im besonderen auch für die Beginen, die treibende Ursache in wirtschaftlich-sozialen Verhältnissen sehen wollen: in dem Bedürfnis des Adels nach Versorgung seiner Töchter, soweit sie nicht zur Ehe kommen konnten; man hat diese Klöster als „ruhige Stätten angemessener Versorgung" bezeichnet und die Gründe dieser ganzen Entwicklung also in „populationistischen" Nöten gefunden. Daran ist natürlich soviel richtig, daß ein bedeutender Überschuß an Frauen des Adels die Voraussetzung dafür bildet, daß in so kurzer Zeit so zahlreiche Klöster besetzt werden konnten; und richtig ist zweifellos auch, daß diese Klöster in späterer Zeit oft als solche „Versorgungsanstalten" betrachtet

[1]) In dem genannten Gebiet von 1220—1250 insgesamt etwa 43 Klöster mit Zisterziensergewohnheiten, bis 1278 weitere 10; den Hauptanteil hat Westfalen mit 24 Klöstern zwischen 1227 und 1278. In ganz Deutschland sind in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. nach den Klosterlisten bei Hauck IV, 975ff. über 150 Zisterziensernonnenklöster entstanden! Dieser Erscheinung hat meines Wissens noch niemand die gebührende Aufmerksamkeit zugewandt; Hauck IV, 425 sagt darüber nur, die Zisterzienser-Gewohnheiten seien „eine Zeitlang geradezu die Moderegel für die Frauenklöster" gewesen.

[2]) S. Joh. Linneborn, Die westfälischen Klöster des Zisterzienser-Ordens, in: Festgabe für Heinrich Finke 1904, S. 253—352.

worden sind.[1]) Aber die Tatsache dieses Frauenüberschusses erklärt doch keineswegs die Richtung, in der diese Frauen damals ihr Leben gestalteten! Sie wählten die härteste Regel, die es für Frauenklöster damals überhaupt gab, und die Klöster waren in ihren Anfängen alles andere als „ruhige Versorgungsstätten"[2]); waren vielmehr anfangs meist unvermögend und dürftig; die Behausung armselig genug, daß man sie ohne große Einbuße bald wieder verlassen und das Kloster an einen anderen Ort verlegen konnte — auffällig oft haben solche Verlegungen „an einen günstigeren Ort" stattgefunden, oft noch Jahrzehnte nach der Gründung und bei manchen Klöstern drei oder viermal. Und mehr als einmal ist bezeugt, daß die Nonnen in den Anfängen eines Klosters nicht das Nötigste für ihren Unterhalt hatten. Es gehörte also ohne Zweifel bei diesen adligen Frauen etwas anderes und etwas mehr als der Wunsch nach Versorgung dazu, um den Weg in ein solches Zisterzienserkloster zu gehen, das noch mit den ersten Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Es gehörte zweifellos Liebe zur Armut und zur Askese und ein religiöser Enthusiasmus dazu. Aber Einblick in diese tieferen Beweggründe gewinnen wir bei diesen niederdeutschen Frauen nirgends, bei den Zisterzienserinnen so wenig wie bei den Beginen. Und somit fehlt auch jedes Zeugnis für den Zusammenhang und die innere Verwandtschaft dieser gleichzeitigen Entwicklung der Nonnenklöster und der Beginen. Daß man aber aus diesem Mangel an Zeugnissen nicht auf das Fehlen

[1]) Die meines Wissens älteste zeitgenössische Äußerung in diesem Sinne steht in der sog. „Collectio de scandalis ecclesiae", dem Reformgutachten des Franziskanerordens zum Lyoner Konzil von 1274 (ed. Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte III, 1882, S. 197; neue Ausgabe von A. Stroick im Arch. Francisc. Hist. XXIV, 1931, S. 57; zur Literatur über die „Collectio" vgl. A. Stroick, ebenda XXIII, 1930, S. 3ff.): *Cistercienses vero moniales appetunt reformationem, quoniam peccat ingressus plurium per simoniacam pravitatem. Nam obtentu pecunie vel generis recipiunt in sorores, quas movent principaliter divitie temporales, et nobiles filias occasionatas in corpore vel quas in seculo maritare non possunt, propter sustentationem corporis vel exemptionem sollicitudinis in monasteriis ponunt et quandoque comminationibus et precibus violentis introducunt.* — Aber dieses Urteil stammt aus einer Zeit, als der Aufschwung der Zisterzienserinnenklöster bereits Jahrzehnte zurücklag, und beurteilt diese Zustände eben gerade als reformbedürftige Verfallserscheinungen!

[2]) Vgl. Linneborn, S. 340ff.; s. auch F. Winter, Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands II, S. 1 ff.

eines solchen inneren Zusammenhanges schließen darf, das ergibt sich aus der Betrachtung der Frauenbewegung in anderen Gebieten. In Brabant und Flandern ist, wie Greven gezeigt hat, der Zusammenhang zwischen Ordensentwicklung und Beginentum unverkennbar; es ist derselbe Impetus, und es ist im allgemeinen dieselbe Schicht von Frauen, die die neuen Klöster und die Beginenhäuser füllt. Ebenso deutlich wird sich aber an den gleichzeitigen Verhältnissen in Süddeutschland zeigen lassen, daß die Beginenvereinigungen und die neuen Frauenklöster aus einer einheitlichen Bewegung hervorwachsen. Nun sind es aber sowohl in Brabant als in Süddeutschland nur gerade ganz besonders glückliche Umstände, die uns einen Einblick in diese Zusammenhänge verschaffen — und diese Umstände fehlen in Niederdeutschland; daraus erklärt sich unser Unwissen über die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Zweigen der Frauenbewegung in Niederdeutschland zur Genüge; sie liegt, immer wieder, darin begründet, daß wir nur auf die urkundlichen Zeugnisse angewiesen sind — und die Urkunden allein würden sowohl in Brabant wie in Süddeutschland ungefähr dasselbe zusammenhanglose Bild ergeben wie in Niederdeutschland. Dort aber stehen uns darüber hinaus Mitteilungen über die Vorgänge zur Verfügung, die uns viel wesentlichere Einsichten erschließen. In Brabant ist das vor allem die hagiographische Literatur um Marie von Oignies und ihren Kreis. In Süddeutschland ist es vor allem die Klostertradition einer ganzen Reihe von Frauenklöstern, die später einen Zustand hoher Klosterkultur erreicht haben. Sie haben uns die Kunde von ihren eigenen Anfängen übermittelt, in der die Frühgeschichte dieser Frauenbewegung deutlich sichtbar wird. Sie sind großenteils durch ein Stadium von beginenartigen Gemeinschaften hindurchgegangen und haben dann meistens Anschluß an den Dominikaner-Orden gefunden, entweder als Frauenklöster dieses Ordens oder als Beginenhäuser, die seiner Obhut unterstanden. Diese Klöster und Beginenhäuser sind, wie man weiß, die Heimstätten der „deutschen Mystik", aber auch der mit ihr so nahe verwandten „freigeistigen" Ketzerei des 14. Jahrh. geworden. Kurz, in Süddeutschland hat die Frauenbewegung des 13. Jahrh. zu religiösen, geistigen, kulturellen Leistungen geführt, die uns noch heute etwas wissen lassen von dem inneren Leben und, dank der erhaltenen

Klostertraditionen, von den Ursprüngen dieser Gemeinschaften. Das Rheinland und die Niederlande sind unmittelbar an dieser Entwicklung beteiligt. In Niederdeutschland aber, wo, wie wir sahen, in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. die Frauenbewegung sehr lebhaft eingesetzt hatte und zur Entstehung so zahlreicher Klöster und Beginenhäuser führte, ist die Bewegung nicht über dieses frühe Stadium hinaus gediehen. An ihrer späteren Blüte hat es fast keinen schöpferischen Anteil. Fragt man nach den Gründen, so ist eines jedenfalls unverkennbar: in Niederdeutschland hat sich schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. die Frauenbewegung größtenteils dem Zisterzienserorden zugewandt, einem Orden, dessen große produktive Zeit bereits vorüber war und der auch in diesen neuen, ihm zuwachsenden Frauenklöstern keine geistigen Kräfte zu entfachen wußte. Im Süden und im Westen aber drängen in der Neigung der religiösen Frauen sehr bald die Dominikaner alle anderen Orden zurück; und deren geistige und religiöse Energie ist dort der Frauenbewegung ganz außerordentlich zugute gekommen.[1]) Auch diese süddeutsche Bewegung, die in den Dominikanerinnenklöstern gipfelt, wird man aber erst dann recht verstehen, wenn man sie im Zusammenhang sieht mit der allgemeinen Bewegung, deren Anfänge in den Niederlanden Greven aufgezeigt hat, auf deren frühen Niederschlag in Niederdeutschland hier hingewiesen werden sollte. Die geistesgeschichtliche Bedeutung dieser Bewegung ist nicht gering. Sie ist, wie gesagt, der Boden für die deutsche Mystik, nicht nur für die ekstatische

[1]) Man kann als auf einen besonders interessanten Grenzfall auf das Kloster Helfta bei Eisleben verweisen. Es ist 1229 als Zisterzienserinnenkloster gestiftet (von Graf Burkard von Mansfeld und seiner Gemahlin Elisabeth, ursprünglich in der Nähe ihres Schlosses Mansfeld, dann nach Rodersdorf, endlich 1258 nach Helfta übertragen); es ist aber dem Orden nicht inkorporiert worden, unterstand also nicht der Seelsorge von Zisterziensermönchen. Statt dessen haben die Dominikaner unter den Nonnen von Helfta ihre geistige Wirksamkeit entfaltet und zu diesen „Zisterzienserinnen" in naher Beziehung gestanden — daraus erst erklärt sich wahrscheinlich die hohe geistige und religiöse Blüte dieses Klosters gegen das Ende des Jahrhunderts, in dessen Mauern die Visionen der großen Gertrud und der Mechthild von Hackeborn geschrieben sind. Und auch Mechthild von Magdeburg, die in ihrem Alter (um 1270) in Helfta Aufnahme fand, ist schwerlich zu verstehen ohne den befruchtenden Einfluß ihrer dominikanischen Freunde, die ihr schon während ihres vierzigjährigen Beginenlebens in Magdeburg nahe standen.

„Frauenmystik im Dominikanerorden", sondern auch für die spekulative Mystik — denn das ist Theologie für religiöse Frauen. Sie bedingt die „Verdeutschung" der religiösen Literatur; auch die Bibelübersetzung hat anscheinend durch sie einen starken Antrieb erhalten. Sie ist vielleicht der sichtbarste Ausdruck und ein wesentlicher Faktor für eine entscheidende Wendung in der Geistesgeschichte des deutschen Mittelalters, für die Wendung von der Laienkultur der Stauferzeit zur Klosterkultur der Bettelordenszeit, von der Minnedichtung zur Frauenmystik, von Gottfried von Straßburg zu Meister Eckhart.

LITERATURBERICHTE.

ALTE UND MITTELALTERLICHE KIRCHENGESCHICHTE II.

Wie in jedem bisher gegebenen Literaturbericht, so bedarf auch diesmal die Ordensgeschichte besonderer Erwähnung[1]), wobei die Benediktiner an dieser Stelle eingeschlossen werden. Fast hat es den Anschein, als ob die Jahrzehnte zurückreichenden Versuche, die Urgestalt der Regula Benedicti herzustellen, vor dem Abschluß stehen. O. Gradenwitz macht neue Momente zur Erforschung der Textgeschichte geltend: „Soll nicht die Regula Jahrringe angesetzt haben?"[2]) Dafür gibt er im einzelnen viele Belege, so daß die allmähliche Entstehung des Textes klar wird. Die Veränderungen sind durch die persönlichen Erfahrungen des Stifters und die Entwicklung seiner Gründung bedingt. Man kann der von H. Plenkers (vgl. auch Studien und Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens 1928) angekündigten Ausgabe der Regula im C. S. L. V. mit großer Spannung entgegensehen. — Die Benediktiner haben durch Stephan Hilpisch eine Geschichte ihres Ordens erhalten — wohl die schönste Gabe zur 14. Zentenarfeier der Gründung von Monte Cassino.[3]) Der Titel des Buches: Geschichte des benediktinischen Mönchtums verrät die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens. Benedikt ist kein Ordensstifter, sondern der Gründer eines Klosters, dessen Regel an vielen Orten rezipiert wurde. Deshalb hat man mit Recht gesagt, die Geschichte des Benediktinertums ist die Geschichte seiner Klöster, deren Streben keineswegs einheitlich ist. Die einen betreiben missionarische Arbeit, andere widmen sich der wissenschaftlichen Forschung usf. Dazu tritt noch eine andere Schwierigkeit. Ein solches zusammenfassendes Werk setzt eigentlich die gleichmäßige Erforschung aller geschichtlichen Perioden voraus. Nach Lage der Dinge treten

[1]) Über die Erscheinungen zur Ordensgeschichte hat B. Altaner referiert in der Ztschr. f. Kirchengesch. 47, 1928, 279ff.; 49, 1930, 54ff.

[2]) Otto Gradenwitz, Die Regula Sancti Benedicti nach den Grundsätzen der Pandektenkritik behandelt. Weimar, H. Böhlaus Nachf. 1929.

[3]) Stephanus Hilpisch, Geschichte des benediktinischen Mönchtums in ihren Grundzügen dargestellt. Mit 17 Bildern auf 10 Taf. Freiburg, Herder 1929.

in H.s Buch die Anfänge und das Mittelalter stark hervor, während die neuere Zeit nicht so großen Raum einnimmt. Mit besonderer Liebe aber ist die Zeit der Restauration gezeichnet. Die Gründung von Solesmes (Guéranger) und Beuron (Maurus Wolter) ragen hier hervor. Die Übersicht über den heutigen Stand des Ordens, die genaueste Angaben bietet, wird der Konfessionskundler dankbarst entgegennehmen.

Auch zur Geschichte des Franziskanerordens liegt in der Geschichte der Franziskanermissionen von L. Lemmens ein großes Werk (1929) vor, das freilich zunächst zur Einführung in diesen Gegenstand auf den Ordensschulen dienen soll. Daher hat der der Verfasser wohl die Einteilung nach Missionsgebieten gewählt, so daß der große kirchengeschichtliche Zusammenhang zurücktritt. Doch auch in dieser Beschränkung ist Lemmens' Buch unentbehrlich für weitere Forschungen, ganz abgesehen davon, daß es einen trefflichen Einblick in den gegenwärtigen Stand der Dinge gewährt. Die großen Taten der Missionare und die reichen Erfolge ihrer Arbeit stehen in einem solchen Werk notwendig im Vordergrund. Doch welche Motive befähigten zu solchen Werken? Wichtig scheint mir, daß L. vor allem auf den Drang zum Martyrium hinweist. Sowohl Franziskus als auch Bonaventura dachten in erster Linie an das Martyrium. Leider fehlt die Darstellung der Ritenstreitigkeiten, die gerade aus der Feder eines Franziskaners der Forschung höchst willkommen wäre, da bisher nur Arbeiten über diese Vorgänge von Angehörigen anderer Orden vorliegen. L. ist aber an diesem Mangel schuldlos. Auf das Verbot der Propagandakongregation hin mußte dieser Abschnitt aus dem schon gesetzten Text wieder entfernt werden. — Eine Arbeit, die ebenfalls den ganzen Orden angeht, behandelt B. Mathis in seiner Untersuchung über die Privilegien des Franziskanerordens.[1]) Diese Arbeit zeichnet sich durch straffe Linienführung und klares Urteil aus. Durch die Behandlung des Themas unter den drei Gesichtspunkten: welche kirchliche Privilegien waren schon vor der Gründung des Ordens vorhanden, welche von diesen wurden überhaupt den Franziskanern verliehen, welche Sonderrechte erhielten sie? — weitet sich diese Arbeit zu einem bedeutsamen Beitrag zur Privilegierung der älteren Orden aus. Auffallend ist die Bevorzugung des Franziskanerordens in der Erteilung von Ablaßprivilegien.

Dagegen brachte das Franziskusjubiläum keine neue grundlegenden Forschungen zur Lebensgeschichte des Franziskus. Wie

[1]) Burkhard Mathis, Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311). Im Zusammenh. mit d. Privilegienrecht d. früheren Orden dargestellt. Paderborn, F. Schöningh 1928.

sich in der Forschung nach Ablehnung der von Thode eingeleiteten und von Sabatier vollendeten Modernisierung des Heiligen sein Bild gestaltet hat, das zeigt W. Goetz in seinem Vortrag „Franziskus und die Entwicklung der mittelalterlichen Religiosität" (Arch. f. Kulturgesch. 17, 1927, 129ff.). Das Auftreten des Franziskus ist allein zu verstehen aus dem Gegensatz zur neuen italienischen Kultur. Jeder religiöse Individualismus lag dem Mann fern, der noch völlig in der Einheit des Religiösen lebte. Meisterhaft wird von G. gezeigt, wie aber der Orden selbst in die neue Kultur hineinwuchs — er mußte es, wenn er nicht die Verbindung mit der Welt verlieren wollte, um die er kämpfte. — Die Jubelfeier war der Anlaß, daß auf katholischer Seite viele Werke erschienen sind, die für einen größeren Leserkreis bestimmt sind. Hier ist vor allem zu nennen Beda Kleinschmidt „St. Franziskus in Kunst und Legende".[1]) Die neue Doppelauflage ist besonders den prächtigen Bilderbeilagen zugute gekommen. Am Charakter des Buches ist nichts geändert. Es ist geblieben, was es war: ein Franziskusbild, wie es der Künstler als Verehrer des Heiligen geschaut und der Franziskusjünger in der Legende verklärt hat. Gerade das Verflochtensein zwischen Kunst und Legende ist ein Zeugnis für die eigenartige Gefühlswelt des Mittelalters. Einen kleinen Ausschnitt aus diesem Werke: „Über die Liebe des Heiligen zur Maria" hat Kleinschmidt selbst zu einem eigenen großen Werk: „Maria und Franziskus" ausgebaut, das an Ausstattung und prächtigen Tafeln das erste übertrifft.[2]) Es soll als erster Band seiner Iconographia franciscana gelten. Wenn die Künstler Maria und Franziskus so oft zusammengeschaut haben, dann entspricht dies den großen Ereignissen des Lebens des Franziskus. Die Wiederherstellung von Santa Maria degli Angeli in Assisi durch Franziskus war sein erstes größeres kirchliches Werk: damals wurde der enge Bund des Heiligen mit Maria geschlossen. Der Tote aber fand im Oberbau des gewaltigen Baues, der der Maria Assunta geweiht ist, seine Ruhestätte. Neben den italienischen Meistern berücksichtigt Kl. vor allem Rubens. Eindrucksvoll und ganz im Sinne des Franziskus geschaffen sind die Pestbilder, auf denen Franziskus die Mutter Christi für die Erde bittet. Die Anordnung schließt sich den einzelnen Marienerzählungen an, so daß das Chronologische, was kunstgeschichtlich wichtig wäre, zugunsten der inhaltlichen Bestimmungen der Bilder zurücktritt.

[1]) Beda Kleinschmidt, Sankt Franziskus von Assisi in Kunst und Legende. München-Gladbach, B. Kühlen, 4. u. 5 Aufl., 1926 = Monographien zur Geschichte der christlichen Kunst, 2. Bd.

[2]) Beda Kleinschmidt, Maria und Franziskus von Assisi in Kunst und Geschichte. Düsseldorf, L. Schwann 1926 = Franziskus und sein Werk in Einzeldarstellungen, 1. Bd.

Dagegen erfreut sich in den letzten Jahren Bonaventura, der große Nachfolger des Franziskus in der Ordensleitung und sein offizieller Biograph, in der Forschung besonderer Beachtung.[1]) Das ist nicht bloß die späte, aber nachhaltige Wirkung der großen Ausgabe seiner Werke durch die Franziskaner von Quaracchi, sondern auch die Folge der Forschungen, die das überkommene Bild von der Einheitlichkeit der Scholastik erschüttert haben. Seit 1924 liegt aus der Feder des guten Kenners der Scholastik, Étienne Gilson, des Directors Studiorum Religiosorum an der Pariser Universität, eine vollendete Bonaventurabiographie vor, die P. Böhner in deutscher Übersetzung herausgebracht hat, die durch die Erweiterung der Anmerkungen, durch neue Literaturangaben und durch gute Register der französischen Originalausgabe gegenüber unbestreitbar Vorzüge hat.[2]) Zwei Erörterungen sind es, die das Buch durchziehen: Bonaventura und Thomas — Bonaventura und Franziskus. Beide Probleme greifen ineinander über. Denn gerade als Franziskusjünger wurde Bonaventura zum Philosophen. Klar sind Thomas und Bonaventura von G. geschieden. Der Augustinismus gewinnt selbständige Bedeutung, aber nicht im Sinne des Gegensatzes und der Inferiorität gegenüber dem Thomismus, wie es bisher herrschende Anschauung war. G. sagt: „Nach dem „klassischen", d. h. thomistischen Standpunkt beginnt das 13. Jahrh. mit der augustinischen Überlieferung, wird vom averroistischen Einfall bedroht und stemmt sich in Albert dem Großen dagegen, indem es alle Wahrheit des aristotelischen Systems in sich aufnimmt. Hieraus ergibt sich notwendig die Behauptung von der augustinischen Anarchie; denn nach der Voraussetzung hätte ja der Thomismus keine Daseinsberechtigung, wenn der Augustinismus ausgereicht hätte. Diese Auffassung vom 13. Jahrh. möchten wir lieber durch eine andere ersetzen. Diese nähme vielmehr an, die Scholastik habe zwei Höhepunkte erreicht, und die mächtige Bewegung, die das christliche Denken aufwühlte, habe zwei Wellen geschlagen, außer den kleinen Erhebungen, die ringsum eine doppelte Kette bildeten. Die eine entstand aus einem Stoß, dessen Ursprünge weit zurückliegen, es ist die Lehre des Hl. Bonaventura; die andere ist wenigstens scheinbar ganz neuen Geistes und erreicht ihren Höhepunkt im System des Hl. Thomas." Bonaventura kennt nur theonomes Denken. Jede Erkenntnis erhält nur Wert und Sinn von der mit Gott sie vereinenden Beziehung. Der Christ denkt nicht so, wie er es als Nichtchrist

[1]) Peter Brunner, Neuere Bonaventura-Forschungen, Theol. Rundsch. 2, 1930, 253ff.

[2]) Stefan Gilson, Der heilige Bonaventura. (La Philosophie de Saint Bonaventura. Übers. aus d. Französ. u. Nachw. von P[ater] Pilotheus Böhner.) Hellerau, J. Hegner 1929 = Veröffentlichung d. kath. Akademikerverbandes.

tun würde. Was der erdgebundene Mensch als sophistisch ablehnt, kann der Erleuchtete als einleuchtend annehmen. Dagegen denkt der Thomist griechisch. Im Thomismus tritt wieder „die Idee von einer reinen Vernunftwissenschaft hervor, die nur aus sich selbst emporsteigt und deren Methode für die Erforschung des Gebietes, das sie sich abgesteckt hat, zuständig ist". So wirkte B. für die Zurückführung der Wissenschaften auf die Theologie im gewollten Unterschied zum antiken Wissenschaftsbegriff. Trotzdem muß man nach G.s Meinung von der Philosophie Bonaventuras sprechen. Nur für den „modernen" Denker, dem Philosophie gleich reine Vernunft ist, kann es keine Philosophie Bonaventuras geben. Was Bonaventura gibt, ist eine Philosophie der Mystik, mit der er zu Bernhard zurücklenkt, aber zugleich in franziskanischen Ideen aufgeht, das Ziel bleibt dasselbe: die mystische Beschauung. Aber was Franziskus durch Askese erreichen will, das gewinnt Bonaventura durch Spekulation. Der Nahrboden bleibt die franziskanische Armut, die alle menschlichen Leidenschaften tilgt, die Erdgebundenheit löst und die innere Einswerdung schafft. Wie im einzelnen Bonaventuras theologisches System, dessen Brennpunkt die effektive Mystik ist, gestaltet ist, stellt G. ausführlich dar. Bedeutsam ist auch, wie G. die Entwicklung des Franziskanerordens mit der des Urchristentums vergleicht. Rein religiös sieht er das Gottgewollte in dem Übergang zu neuen Formen: Gottes Werke machen Fortschritte, während die der Menschen zerfallen.

Auch über den Gründer des Dominikanerordens liegt nunmehr durch Scheeben ein großes biographisches Werk vor (1927). Man möchte vorschnell sagen: eine notwendige Folge der Vorarbeiten B. Altaners, die als Ganzes genommen die wissenschaftliche Grundlage für ein solches Werk abgeben. Aber man muß doch eher sagen: ein Wunder, daß nach Altaners Kritik und Sichtung der Quellen eine Lebensbeschreibung von 450 Seiten geschrieben werden konnte; erstaunlich selbst, wenn auch das Werk auf Wunsch des Verlegers für einen weiteren Leserkreis bestimmt ist, so daß der wissenschaftliche Apparat einem zweiten Bande vorbehalten ist. Allein Sch. stellt seinen Helden tief in die Geschichte seiner Zeit hinein, so daß die Milieuschilderungen einen großen Raum einnehmen. Im übrigen sind nicht nur Altaners Forschungen berücksichtigt, sondern auch neue Erkenntnisse z. B. in der Geschichte der ersten Generalkapitel des Ordens gewonnen. — Einen wichtigen Beitrag zur Ordensgeschichte veröffentlicht P. Hier. Wilms in der Herausgabe des ältesten Verzeichnisses der deutschen Dominikanerinnenklöster.[1]) Das Verzeichnis ist anläßlich der 1303 auf dem Kapitel

[1]) Hieronymus Wilms, Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster. Leipzig, Harrassowitz 1928 = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, H. 24.

zu Besançon durchgeführten Trennung der deutschen Ordensprovinz in die beiden Provinzen Teutonia und Saxonia hergestellt. Freilich die handschriftliche Überlieferung hat ihre Mängel, auch sind die Angaben seltsamerweise unvollständig. Ein gewaltiges Arbeitsfeld öffnet sich hier: etwa 60 Schwesternklöster lassen sich in der Teutonia, 9 in der Saxonia nachweisen. Gewissenhaft hat W. alle Nachrichten über die genannten Klöster zusammengetragen und die fehlenden Klöster hinzugefügt, so daß die Übersicht enthält: 1. Klöster, die 1303 gar nicht mehr zum Orden gehörten, 2. Klöster, die 1303 nicht mehr inkorporiert waren, 3. Klöster, die 1303 noch nicht inkorporiert waren, 4. Sammlungen, 5. Klöster, deren Fehlen im Verzeichnis unerklärlich ist, 6. Klöster, die im Verzeichnis nachgewiesen sind. Verdient diese Arbeit stärkste Beachtung, so treten demgegenüber J. B. Beckmanns Studien zum Leben und literarischen Nachlaß Jacobs von Soest[1]) durch den Gegenstand, den sie behandeln, an Bedeutung zurück. Jacob von Soest war kein Führer, der die Mitwelt in seine Bahnen zwingt, sondern sein Werk interessiert nur, insoweit es den Geist der Zeit widerspiegelt. Jacob war Inquisitor in Deutschland — daher sind mit Recht von B. zwei Inquisitionsprozesse an den Anfang gestellt, die freilich schon unverkennbar das Erlöschen des Inquisitionsgedankens in Deutschland anzeigen. Die wissenschaftliche Arbeit des Theologen ist das Erzeugnis einer sterbenden Zeit. Unselbständig wird das Überkommene zusammengestellt. Vieles, was unter seinem Namen geht, ist ihm mit Unrecht zugesprochen.

Die beiden letzten Arbeiten sind in der Sammlung „Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland" erschienen, die seit 1907 die wissenschaftliche Kleinarbeit über die Ordensgeschichte vereinigt. Nunmehr will noch eine andere Reihe „Dominikanisches Geistesleben" in die religiöse Gedankenwelt des Ordens einführen.[2]) Umsichtige Auswahl und gute Ausstattung zeichnen die bisher erschienenen Bände

[1]) Josef Hermann Beckmann, Studien zum Leben und literarischen Nachlaß Jacobs von Soest O. P. (1360—1440). Leipzig, O. Harrassowitz 1929 = Quellen u. Forschungen zur Geschichte d. Dominikanerordens in Deutschland, H. 25.

[2]) Dominikanisches Geistesleben zur Einführung in die religiöse Ideenwelt des Dominikanerordens hrsg. v. Patres des St. Josefskollegs Vechta. Vechta (Oldenburg), Albertus-Magnus-Verlag seit 1927. Mir liegen vor: Jordan von Sachsen (Jordanus Saxo O. Pr.), Die Briefe des seligen Jordan von Sachsen. Aus d. Latein. übers. u. mit e. Einleitg. hrsg. von Johannes Mumbauer. — H. Wilms, Das Tugendstreben der Mystikerinnen, dargestellt nach alten Chroniken der dt. Dominikanerinnen und nach Aufzeichnungen begnadigter Nonnen des Mittelalters. — Laur. M. Siemer, Die mystische Seelenentfaltung unter dem Einfluß der Gaben des Hl. Geistes nach der Lehre des Hl. Thomas von Aquin.

aus. Die Briefe Jordans von Sachsen an Diana von Andalò und die Schwestern von St. Agnes (documents humains!) eröffnen die Sammlung; Mumbauers Einleitung stellen sie als Zeugnis einer einzigartigen Seelenfreundschaft und Seelenführung neben oder über die anderen großen Freundschaften der Heiligen; Wilms schildert das Tugendstreben der erleuchteten deutschen Nonnen auf Grund der Klosterchroniken oder sonstiger Aufzeichnungen, und Siemer handelt von der mystischen Seelenentfaltung unter dem Einfluß der Gaben des Hl. Geistes nach der Lehre des Thomas. So kommt also die im Orden gepflegte mystische Frömmigkeit zu Wort.

Zur Geschichte der Ritterorden liegen nur wenige kleinere Beiträge vor. Eine knappe historische Skizze, die die Caritasbestrebungen der Johanniter darstellt, gibt H. K. von Zwehl, eindrucksvoll, da sie in die an schweren Schicksalsschlägen nur allzureiche Geschichte des Ordens eingebettet ist.[1]) Die Arbeit, die bis auf die Gegenwart führt, läßt die Ausbreitung des Ordens mit seinem weitverbreiteten Liebeswerk in allen Zeiten seiner Geschichte klar hervortreten. Die Anfänge sind ohne das legendarische Rankenwerk geschildert. In die Geschichte des deutschen Ritterordens greift die Biographie ein, die E. Caspar von Hermann von Salza, dem Gründer des Deutschordensstaates in Preußen, entworfen hat (1924). Der überragende Diplomat, der den Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum, zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt klug zu nutzen weiß, und der geborene Führer, der alle Schwierigkeiten meistert, da er die Erfahrungen im Burgenlande klug verwertet, tritt in C.s Darstellung plastisch hervor. Zielbewußt ist die Politik auf Autonomie eingestellt. Die Kaiserurkunde von 1226, die dem Orden in Aussicht stellt, daß er für sein Land niemandem verantwortlich sein soll, ist ein Zukunftsprogramm, dessen Realisierung Hermann von Salza als letztes Ziel vorschwebte. Schon C. zeigt, daß der neue Staat als Missionsstaat keineswegs den päpstlichen Ideen entsprechen konnte. Der Widerstreit zwischen Kolonialpolitik und Missionsziel mußte eine Krisis heraufführen, wie auch Fr. Blanke in seinem Vortrag „Die Entscheidungsjahre der Preußenmission" (1206—1274), Ztschr. f. Kirchengesch. 47, 1928, 18ff., gezeigt hat. Dieser Gegensatz wurde verhängnisvoll in der Zeit, als sich unter Alexander III. und Innocenz III. ein Umschwung in der Mission vollzog. Die Leitung der Missionen glitt aus der Hand der Fürsten und Bischöfe völlig in die der Päpste, die wie im Kirchenstaat, so in den Missionsländern die landesherrliche Oberhoheit ausüben wollten. Das Ziel der päpstlichen

[1]) Hans Karl von Zwehl, Über die Caritas im Johanniter-Malteser-Orden seit seiner Gründung. Essen, Fredebeul & Koenen in Komm. 1930.

Missionspolitik war eine Missionskirche, die sich aus eigenen Kräften trug. Mit welchen Schwierigkeiten die Deutschritter, die kolonisieren und missionieren wollten, unter diesen Umstanden zu kämpfen hatten, liegt auf der Hand. — E. Sauer entreißt aus dem Kreis der Spitalorden den der Lazariter der Vergessenheit.[1]) Die wenigen gesicherten Kenntnisse, die die Forschung von seinen Anfängen vermittelt, verdienen tatsächlich stärkste Beachtung. Dem Orden liegt eine religiöse Genossenschaft von Aussätzigen in Jerusalem zugrunde. Das Pflegepersonal trat bei, Ritter, die die Gebetsgemeinschaft suchten, fanden Aufnahme. 1244 wurde die Umwandlung in einen Ritterorden vollzogen. Erst 1253 erlaubte Innocenz IV. dem Orden, einen gesunden Meister zu wählen. Von Jerusalem breiteten sich die Fratres St. Lazari de Jerusalem im weiteren Orient und nach Verlegung des Ordenssitzes nach Boigny (bei Orléans) auch im Abendland aus, die wichtigste Kommende in Deutschland wurde Gotha, deren Gründung aber zu Unrecht der Hl. Elisabeth zugeschrieben wird. Diese lehrreiche Untersuchung wird ergänzt durch eine Spezialuntersuchung über das Statutenbuch von Seedorf (Kanton Uri), das einzige Exemplar von Lazariterstatuten aus der Kreuzzugszeit.

Ein Stück deutscher Ordensgeschichte liegt auch in der deutschen Mystik vor.[2]) Freilich überwiegen hier volkstümliche Übersetzungen, in denen nicht unbestechlicher Wahrheitssinn, sondern eigene religiöse Tendenzen die Feder führen. Übertragungen wie die der Rechtfertigungsschrift Eckharts durch O. Karrer[3]) oder der Theologia Deutsch durch Gottl. Siedel (1929) sind nicht allzuhäufig. Nur wenige, wie der schon genannte O. Karrer, haben wirklich die Berechtigung zu solchen Veröffentlichungen durch wissenschaftliche Leistungen erworben. So ist auch die deutsche Ausgabe von Eckharts Rechtfertigungsschrift gut gelungen: eine klare Übersetzung, die dem Leser ermöglicht, die Lesarten des Zensors mit denen der Eckharttexte zu vergleichen, reiche Anmerkungen, die einen trefflichen Einblick in die Werkstatt der Gegner Eckharts gewähren, eine in sich einheitliche geschlossene Auffassung, die zur Anklägerin gegen die Eckhartkommission wird, eine leicht faßbare Einleitung zu den Aktenstücken der Rechtfertigungsschrift, ein kleiner Nachtrag, der die italienische Heimat des ersten

[1]) Elisabeth Sauer, Der Lazariter-Orden und das Statutenbuch von Seedorf. Freiburg (Schweiz), St. Paulusdruckerei 1930.

[2]) An Literaturübersichten vgl. J. Koch, Neue Forschungen über Meister Eckhart, Theol. Revue 26, 1927, 414ff., und B. Geyer, Zur Eckehart-Forschung, ebd. 28, 1929, 241ff.

[3]) Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen v. Otto Karrer u. Herma Piesch. Erfurt, Kurt Stenger 1927 = Deutscher Geist, 1. Bd.

Zensors nachweist. Als Leistung besonderen Grades ist H. Pieschs beigegebene Einleitung zum inneren Charakter der Rechtfertifertigungsschrift anzusprechen. P. deutet Eckhart religionspsychologisch: er hat sich als „Lehr-" und „Lebemeister" der „via passiva" gerechtfertigt. Freilich die ganze Problematik, die die Eckhartforschung noch birgt, ist gerade in der letzten Zeit mit schärfster Eindringlichkeit wieder hervorgetreten. Gewiß, das Trugbild von der „deutschen" Mystik, aus der die deutsche Gotteslehre im Gegensatz zur griechischen, hebräischen, lateinischen spräche, ist in der Forschung zusammengebrochen. Aber wieviel ungeklärte Fragen birgt noch der Text von Eckharts Rechtfertigungsschrift. Das Problem, das die Verurteilung Eckharts aufgegeben hat, ist keineswegs durch die Veröffentlichung dieser Schrift durch P. Daniels (1923) gelöst. Blieb Eckhart orthodox? Karrer sieht in seinem großen Werke über Lehre und Lebensweisheit Meister Eckeharts (1926) in ihm vornehmlich den Schüler des Aquinaten, der dem Lehrer treu blieb, so lange es die Verbindung mit dem Neuplatonismus ermöglichte. Freilich, er war kein Volksführer, da er, ein Mönch, nur Nonnen und Beginen predigte. Aber selbst in diesem engen Bezirk seiner Wirksamkeit war er ein Kämpfer, dem die primitive Veräußerlichung des Christentums ans Herz griff und der gegen die Pseudomystik vorging. Als Lehrer des Ordensnachwuchses in Köln wirkte er stärker, als es sein begrenzter Zuhörerkreis ahnen läßt. K. verwertet in großem Umfang ungedrucktes Material. 24 lateinische Schriften Eckharts werden nachgewiesen, aber erst ein Drittel ist aufgefunden worden. In einer kleinen Blütenlese aus Eckharts Werken hat Karrer auch einer größeren Lesergemeinde in ansprechender Form und schönem Gewand seine Eckhartauffassung vorgetragen.[1]) Doch gerade an K.s großes Werk knüpfte sich eine vielsagende Kontroverse an. K. benutzt viel ungedrucktes Material, aber beigegebene Photographien lassen doch hier und da die Prüfung seiner Texte zu. J. Koch hat dies getan, und die Prüfung spricht gegen K.s Textgestalt. Schon dadurch gerät die Frage nach dem Recht oder Unrecht der Verurteilung Eckharts in andere Beleuchtung. Denn ist K.s Text nicht richtig, dann fällt auch seine Behauptung, daß Johann XXII. zu Unrecht die Verurteilung ausgesprochen hat. K. hat sich natürlich gegen Kochs Einwände gewehrt.[2]) Aber der Außenstehende gewinnt doch den Eindruck, daß erst nach einer textkritischen Ausgabe aller lateinischen Werke das letzte Urteil gefällt werden kann. Übrigens hat Karrer auch ein dreibändiges

[1]) Meister Eckehart spricht. Gesammelte Texte mit Einleitung v. O. Karrer. München, Verlag „Ars sacra" Josef Müller o. J.

[2]) Die Auseinandersetzung zwischen Karrer und Koch in Theol. Revue 26, 1927, 417ff. u. 27, 1928, 26ff.

Textbuch der Mystik herausgebracht, das wohl den ersten Versuch in dieser Hinsicht darstellt. Für den dritten Teil „Die Neuzeit" fehlen überhaupt ähnliche Werke. Jedenfalls stellt dieses Werk erneut seine Beherrschung dieses Gebietes unter Beweis, nicht zu vergessen die sprachliche Fähigkeit, die alten Texte modernem Sprachempfinden anzugleichen. Während der erste Band die Mystik des Urchristentums, die Mystik der Mönche, die philosophische Mystik der Väter wie Synesius von Kyrene, des Areopagiten, Augustins, des Boethius, die Mystik des benediktinischen Mönchtums und die scholastische Mystik Hugos von St. Victor, Bonaventuras, Thomas' und schließlich die Mystik in den lateinischen Hymnen behandelt, bringt der zweite Band die Höhepunkte in territorialer Gliederung: Italienische Mystik, Deutsche Mystik (prophetische, bräutliche, philosophische) und Englische Mystik. Die Anordnung wird nicht jeden zufrieden stellen. So steht zweifellos Bonaventura an falscher Stelle. Aber dafür dankt man für besondere Gaben, die der letzte Abschnitt über die Englische Mystik: Richard Rolle von Hampole, The Cloud, W. Hilton, Juliana von Norwich gibt.[1])

Im zweiten Band kommt Karrer auch auf Hildegard von Bingen und Birgitta von Schweden zurück. Hildegard gilt ihm als Vertreterin der prophetischen Mystik des deutschen Mittelalters, Birgitta von Schweden kommt in ihren Mahnrufen an die Kurie und die Priester fast an die deutsche Prophetin heran, aber ihre Frömmigkeit trägt doch franziskanische Züge. Hildegards erstes und bedeutendstes Werk Sci vias liegt in deutscher Übersetzung vor.[2]) Gewiß ist in der Ausgabe hier und da gekürzt, aber damit ist erreicht, daß die bisher umstrittene einheitliche Komposition zur Evidenz wird — ein bedeutsames Ergebnis, da eine starke Stilisierung und Überarbeitung des Textes durch die Ordensleute von vielen Forschern wie Denifle, auch von Karrer in seinem Textbuch, angenommen werden. Immerhin, die letzte Entscheidung über den Text kann erst gefällt werden, wenn Dom J. Huijben im Spicilegium sacrum Lovaniense die angekündigte Gesamtausgabe der Werke Hildegards herausbringt. Der Titel des Werkes sagt, daß es die Kenntnis der Wege, die Gott eingeschlagen hat, vermitteln will. Das Werk bietet wie kaum ein zweites einen Einblick in die mittelalterliche

[1]) Otto Karrer, Der mystische Strom von Paulus bis Thomas von Aquin. München, Verlag „Ars sacra" o. J.; Ders., Die große Glut, die Mystik im Mittelalter, ebd.; Ders., Gott in uns, Die Mystik der Neuzeit, ebd.

[2]) Hildegard von Bingen (Sancta Hildegard). Der heiligen Hildegard von Bingen Wisse die Wege. Sci vias. Nach d. Urtext d. Wiesbadener kleinen Hildegardiskodex ins Deutsche übertr. u. bearb. von Maura Böckeler. Mit einem Geleitwort von Ildefons Herwegen. Berlin, Sankt Augustinus-Verlag 1928.

Weltdeutung. Die symbolische Naturauffassung, die überall in der Natur Zusammenhänge entdeckt und Bilder des Ewigen sieht, dessen Wesen im Glaubenssystem der römischen Kirche erfaßt ist, durchzieht das Werk. Es ist eine Erkenntnis, die intuitiv gewonnen ist, aber so einleuchtend — fast möchte man sagen rational — wirkt, daß man meint, an einer Quelle zu stehen, deren Kräfte den mittelalterlichen Menschen an die Kirche und ihren Glauben unlösbar fesselten. Erstaunt verzeichnet der Leser die durchaus nicht weltabgewandte Stimmung der Seherin, die den Wert der Gesellschaftsformen nicht verkennt. So ist diese Veröffentlichung wirklich eine Gabe, die man dankbarst entgegennimmt. Die Fähigkeit, im Symbol anschaulich und eindrucksvoll zu sprechen, zeigt sich überhaupt bei den mittelalterlichen Theologen. Das kann man aus W. Scherers Abhandlung „Alberts des Großen Lehre von der Kirche" lernen.[1]) Albertus fragt z. B.: „Warum wird die Kirche Weib genannt?" Und er antwortet: „Die Kirche ist das Weib, das empfängt aus dem Samen eines anderen, d. h. von Christus für Gott im keuschen Schoße, nicht aus sich selbst, sondern aus dem Samen der Gnade Christi." Wie klar begründet Albertus seine Auffassung vom allgemeinen Priestertum oder dem petrinischen Primat. Daß alle Vollmacht dem römischen Bischof gegeben ist, begründet er u. a. mit dem Vergleich, daß auch alle Glieder des Menschen hinsichtlich der bewegenden und sensitiven Kräfte auf das Haupt hingeordnet sind. Man kann überhaupt aus Sch.s Buch erkennen, daß sich mit starker sachlicher Berechtigung in den letzten Jahren die Wissenschaft dem Lehrer des Thomas zugewandt hat. Alberts umfassende Gelehrsamkeit, die ebenso die antike Philosophie und Mystik wie die Naturwissenschaften umfaßte, macht ihn zum einzigartigen Vertreter des mittelalterlichen Universalismus. Gerade der Naturwissenschaftler Albertus und da wiederum der Zoologe war in den letzten Jahren der Gegenstand mehrerer Arbeiten. Man kann es deshalb verstehen, daß M. Grabmann einmal die mittelalterlichen Zeugnisse gesammelt hat, aus denen die Verehrung des großen Meisters spricht.[2]) Eine besondere Note gewinnt das Werk Alberts, da er ein Deutscher ist. Deutschland hat sonst keine großen Geister der Scholastik gestellt. Freilich das Schrifttum Alberts ist unübersehbar groß. Melch. Weiß zählt in den Primordiis novae bibliographiae beati Alberti Magni (^{3}1903) nicht weniger als 395 Nummern.

Neben Hildegard von Bingen rückt in gewisser Hinsicht Bir-

[1]) Wilhelm Scherer, Des seligen Albertus Magnus Lehre von der Kirche. Freiburg i. Br., Herder & Co. 1928 = Freiburger theolog. Studien, H. 32.

[2]) Martin Grabmann, Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben. Innsbruck, F. Rauch 1928. Aus: Ztschr. f. kathol. Theologie 25, 1928, 153—182, 313—356.

gitta von Schweden. E. Fogelklous Lebensbeschreibung der Heiligen liegt in deutscher Übersetzung vor.[1]) Fr. Heiler schrieb das Vorwort zur deutschen Ausgabe, da er ein weites Stück seines Lebens im Lichte der schwedischen Heiligen gewandert ist. Das Einfühlen einer Frau in das Leben einer Frau gibt diesem Werk eine besondere Stellung. Hier lebt im tiefsten Sinn des Wortes die Welt des Mittelalters auf, alle Stücke des Lebensschicksals und der eigenen Erfahrungen werden Elemente des religiösen Lebens, alle Strahlen einer Zeit sind in diesem einen Menschenkinde wie in einer Linse erfaßt: sie hat nichts von einem Spezialisten an sich, sie hat kein Fachgebiet für ihr Licht.

Wenn man von mittelalterlicher Mystik spricht, darf man schließlich das kleine, aber lesenswerte Büchlein von Joh. Schuck über Bernhards Sermones in Cantica Canticorum nicht unerwähnt lassen.[2]) Denn der Übersetzung der in Auswahl gebotenen, sachlich geordneten Predigten geht eine Einleitung voraus, die in der klaren Scheidung zwischen der Christus- und Brautmystik Wertvolles bietet. Sch. zeigt die Entwicklung, sieht aber in der Brautmystik kein Herabgleiten aus der Höhe. Denn die religiöse Erotik Bernhards ist keine Sublimierung der profanen. Nur Worte und Bilder sind dem Geschlechtsleben entnommen.

Mittelalterliche Frömmigkeit spiegelt sich in dem großen V. .k wider, das B. Kleinschmidt über den Kult der Heiligen Anna geschrieben hat.[3]) Gerade die letzten Jahrzehnte des Mittelalters sahen die große Blüte dieses Kultes, und man dankt es dem Verfasser, daß er alle Erscheinungsformen dieser Verehrung heranzieht: die Bruderschaften, die Stiftungen, die Wallfahrten (Düren im Rheinland und St. Annaberg in Sachsen), die Weihung von Glocken, Klöstern und Kirchen, die Literatur (z. B. Bearbeitung apokrypher Evangelien), die Werke der Kunst. Abt Trithemius war damals der große Förderer dieses Kultus. Aber dieser Aufstieg des Kultus, für den ja auch Luther zeugt, ist nur ein Ausschnitt aus dem reichen Inhalt des Werkes, das mit der Entstehung und Bildung der Legende anhebt und bis in die moderne Zeit führt.

---

[1]) Emilia Fogelklou, Die Heilige Birgitta von Schweden, aus dem Schwedischen übertragen von Maja Loehr, mit einem Geleitwort von Friedrich Heiler. München, Ernst Reinhardt 1929 = Aus der Welt christlicher Frömmigkeit Bd. 9.

[2]) Bernhard von Clairvaux. Das Hohe Lied des Hl. Bernhard von Clairvaux (Sermones in cantica canticorum, dt.) Dokumente zur mittelalterlichen Christus- u. Brautmystik von Johannes Schuck. Paderborn, F. Schöningh 1927 = Dokumente d. Religion.

[3]) Beda Kleinschmidt, Die Heilige Anna, ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum. Düsseldorf, L. Schwann 1930 (Mit 20 Tafeln und 339 Textbildern) = Forschungen zur Volkskunde, H. 1—3.

Auch die katholischen Gegner aus dem Mittelalter werden genannt, so Petrus Damiani. Ihre Ablehnung stammt aus der Abneigung gegen die apokryphen Evangelien. Die Kunst nimmt auch in diesem Werk Kl.s einen breiten Raum ein. Wie ernst er dabei seine Aufgabe nimmt, zeigen die Abschnitte über die Hl. Anna in der Liturgie des Mittelalters oder die Hl. Anna in den zyklischen Darstellungen der nordischen Kunst bis zur Mitte des 15. Jahrh. Hier schöpft Kl. aus reichstem Wissen. Daß dieses wertvolle Werk zur Frömmigkeitsgeschichte eine Sammlung „Forschungen zur Volkskunde" eröffnet, verspricht für diese Sammlung viel.

Zu den Äußerungen mittelalterlicher Frömmigkeit gehört auch die große Zahl der Meßstiftungen. Nebenaltäre werden von Klerikern und Laien um ihres Seelenheils willen gestiftet. Die territoriale Forschung kann hier Einblicke gewähren, die für das Gesamtbild unentbehrlich sind. Deshalb ist die Arbeit zu begrüßen, in der E. Katz der Stiftung der mittelalterlichen Altarpfründen in der Diözese Bremen westlich der Elbe nachgegangen ist.[1]) Der Höhepunkt der Gründungen wird im 14. Jahrh. festgestellt. Welchen Umfang solche Stiftungen annahmen, zeigt der Bremer Dom, der 1522 nicht weniger als 51 Altäre, 9 Kommenden und 1 Vicarie aufzuweisen hat. Zu welchen Ergebnissen überhaupt die territorialgeschichtliche Forschung führen kann, zeigt ferner eine Arbeit über das Ablaßwesen, die mit schlesischen Urkunden arbeitet.[2]) Keine dogmengeschichtliche Untersuchung wird von dem Verfasser E. Laslowski gegeben, sondern er beschränkt sich auf das Tatsächliche: Welche Verhandlungen wurden zwischen dem Rat von Breslau und der Kurie über die Erteilung von lokalen Plenarindulgentien geführt, welche Zwecke sollten erteilte Ablaßvollmachten erfüllen, wozu wurden die eingegangenen Gelder schließlich verwandt u. a.? Und das Ergebnis? Man sieht, wie der Ablaß von weltlicher Seite rein als Finanzquelle mißbraucht wird. Das Volk aber griff mit vollen Händen darnach, so daß der Rat seine Finanzpolitik darauf einstellte und eifrigst durch Gesandtschaften in Rom sich um die Verlängerung des erteilten Privilegs bemühte.

Man kann sich das religiöse Leben des Mittelalters nicht ohne die vielen Werke rettender Nächstenliebe denken. Nicht leicht ist es für den Protestanten, die richtige Einstellung zu Äußerungen

[1]) Emma Katz, Mittelalterliche Altarpfründen der Diözese Bremen im Gebiet westlich der Elbe. Bremen, G. Winters Buchhandlung 1926 = Sonderdruck aus dem Bremischen Jahrbuch, Bd. 30.

[2]) Ernst Laslowski, Beiträge zur Geschichte des spätmittelalterlichen Ablaßwesens, nach schlesischen Quellen mit neun urkundlichen Belegen. Breslau, Müller & Seifert 1929 = Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. 11.

der Frömmigkeit zu gewinnen, deren Motiv in vielen Fällen nur rechnende Werkgerechtigkeit ist. Nun hat Friedrich Zoepfl das Ineinanderverflochtensein von Caritas und Legende im Mittelalter gezeigt.[1]) Aus der „Goldenen Legende", den „Passionalien", den „Altväterlegenden", den Wundererzählungen des Herbertus von Torres und Caesarius von Heisterbach sowie dem Bienenbuch des Dominikaners Thomas von Chantimpré sind Legenden stark sozialen Einschlages ausgewählt und um Stichworte wie Gastlichkeit, Mutter und Kind, Gefangenenfürsorge, Barmherzigkeit gegen das Tier, Lob der Armut, Grenzen der Barmherzigkeit u. a. fein gruppiert. Legende ist gestaltetes Ideal; was der einzelne niederschrieb, lebte schon im Volke als sein Glaube und sein Anliegen — und zwar rein, unbefleckt durch egoistische Motive. Auf die Caritas des Mittelalters fällt in der Legende der Heiligenschein.

Wir kommen nun zur Literatur über die kirchliche Opposition. Hier liegt in Grundmanns Studien über Joachim von Floris ein die wissenschaftliche Erkenntnis sehr förderndes Werk vor.[2]) Stärkster Gegensatz zum römischen Katholizismus — mit diesem Urteil schließt Gr.s Untersuchung. Man muß vom Exegeten den Ausgang nehmen. Denn die Bibel vermittelte Joachim die Erkenntnisse. Als Exeget bringt er die typologische Methode zur Anwendung, aber sie erfährt bei ihm insofern eine wesentliche Umgestaltung, als nicht mehr alle Typologie in Christus mündet, sondern mit Christus beginnt ein neuer Wettlauf: in einer Abfolge von Phasen kehrt jedes Glied typisch wieder. In der Geschichtsphilosophie überwindet Joachim die augustinische Jenseitigkeit. Er glaubt an die Vollendung im Diesseits unter der Herrschaft des Geistes. Beide Ideen werden von Gr. in den Worten ausgewertet: „Die Wahrheit ist zum stufenweise entfalteten christlichen Phänomen geworden; alle früheren Erscheinungen: die hl. Schriften, die Sakramente, die Väterlehre deuten nur auf das Spätere. Auf das Spätere, nicht auf das Transzendente; das bedeutete, der Geist kann und wird in die Geschichte eintreten, und jene vorweisenden Symbole werden dann von der Bühne abtreten." Damit rückt Joachim von Floris in die Reihe der Freien Geister ein, und das bisherige Bild des radikalen Apokalyptikers bedarf der Modifizierung. Im Unterschied zu dieser streng wissenschaftlichen Arbeit wenden sich zwei andere Bücher über große Kirchenreformer an eine größere Lesergemeinde. C. Vogl, dem wir durch

[1]) Friedrich Zoepfl, Mittelalterliche Caritas im Spiegel der Legende. Freiburg i. Br., Caritasverlag 1929 = Schriften zur Caritaswissenschaft, Bd. 4.

[2]) Herbert Grundmann, Studien über Joachim von Floris. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner 1927 = Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 32.

seine Übersetzertätigkeit die Kenntnis des tschechischen Schrifttums Peter Cheltschizkis verdanken, gibt nunmehr die Lebensbeschreibung.[1]) Cheltschizki ist sein Held, für den er leidenschaftlich Partei nimmt, so daß V. zweifellos die Bedeutung dieses Mannes überschätzt. Aber soweit ist sein Urteil richtig: Cheltschizki war ein Prophet, ein christlicher Revolutionär, dessen in Gott gegründete einzigartige Stellung man durchaus nicht verkennen darf, indem man ihn dem Kreise der Gesinnungsgenossen von Hus einreiht. Freilich Cheltschizki blieb einsam, so daß er niemals vor die Notwendigkeit gestellt wurde, seine Ideen in der Gemeinde zu realisieren. Dann aber darf man ihn auch nicht mit kirchlichen Führern vergleichen. Fr. Strunz veröffentlicht sieben Predigten von Hus, denen er eine Darstellung des Lebens und Wirkens voranstellt.[2]) Unter Benutzung der neueren Husforschung schildert Str. den tschechischen Märtyrer, der „nie selbständig sprach als tschechischer Reformator; sein Eigenstes blieben der Gott des Neuen Testaments und die sittlichen Forderungen Jesu, und im Namen Wiklifs starb er für sie". Tschechische Theologen haben seinen Tod bewirkt. Zu den ikonographischen Bemerkungen von Str. eine Frage: Str. sagt selbst, daß das Bild des bärtigen Hus mit dem schmalen Gesicht von Holbein stammt, der ihn mit seinem Freund Hieronymus von Prag verwechselte, und daß das echte Porträt des bartlosen, vollwangigen Hus sich in einem utraquistischen Cantionale befindet. Warum ist dann erneut nach dem Vorwort das bärtige Husbild gegeben?

Zum Schluß sei noch auf die kirchengeschichtlichen Gesamtdarstellungen eingegangen. Was die Lehrbücher anlangt, so ist ein neuer Wurf nicht getan. Wohl sind die gangbaren Werke in neuen Auflagen herausgebracht worden, die zugleich die neuen Forschungsergebnisse berücksichtigen.[3]) Allein Hergenröthers Werk liegt nur in einem Neudruck vor, dem die neue Literatur als Beilage beigefügt ist. Die Neubearbeitungen der großen Werke von F. X. v. Funk auf katholischer Seite und von G. Krüger auf pro-

[1]) Carl Vogl, Peter Cheltschizki, ein Prophet an der Wende der Zeiten. Zürich-Leipzig, Rotapfel-Verlag 1926.

[2]) Franz Strunz, Johannes Hus, sein Leben und sein Werk. Mit einer Auswahl aus seinen pastoralen Schriften und Predigten. München-Planegg, O. W. Barth 1927.

[3]) Neu herausgebracht wurde: J. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte mit einer Anleitung zum Studium der Methodik und der Quellen- und Literaturkunde von Franz Pangerl, Trier, Paulinusdruckerei [9]1929. Das Buch birgt keineswegs nur eine Sammlung von Ereignissen und Gestalten, wie manche andere für Studenten berechnete Lehrbücher, sondern vermittelt vor allem dem protestantischen Leser den Einblick in die herrschende katholische Auffassung. In der Literatur ist auch die ausländische herangezogen.

testantischer Seite stehen erst am Ausgang des Mittelalters, so daß über sie erst nach ihrer Vollendung gesprochen werden soll. Dagegen liegen auf territorialgeschichtlichem Gebiete viele neue Darstellungen vor — das erste Anzeichen, daß sich die in den vielen territorialen Geschichtsvereinen und Zeitschriften geleistete Arbeit auszuwirken beginnt. Übrigens ist die große Zahl der territorialen kirchengeschichtlichen Zeitschriften durch zwei neue — die eine für Pommern, die andere für Thüringen — vermehrt worden.[1]) Auch das im letzten Bericht als neu angezeigte Archiv für Elsässische Kirchengeschichte, das in seiner Ausstattung auf ungewöhnlicher Höhe steht, hat sich behauptet.[2]) Die Kirchengeschichte des Mittelalters wird hier neben der der anderen Zeiträume sehr gepflegt. Beiträge, die weit über die territoriale Begrenzung hinausgreifen, sind hier keine Seltenheit. Ich denke an J. Herber „Die biblischen Eigennamen im Althochdeutschen, besonders bei Otfried von Weißenburg" oder an die Veröffentlichung von Thomas Murners „Purgatio vulgaris" durch J. Lefftz. Auffallend jedoch ist, daß in den territorialen Gesamtdarstellungen das Mittelalter stark zurücktritt oder ganz weggelassen wird wie in Adams Kirchengeschichte der elsässischen Territorien (1928) oder Forsthoffs Rheinischer Kirchengeschichte (1930). Ein deutsches Werk macht jedoch eine Ausnahme. J. S. Schöffels Kirchengeschichte Hamburgs widmet dem Mittelalter sogar einen eigenen Band.[3]) Der Verfasser, bekannt durch andere Arbeiten zur Hamburgischen Kirchengeschichte, ist der Berufene zu solcher Arbeit. In der fein gezeichneten Entwicklung der mittelalterlichen Entwicklung treten die großen Ereignisse anschaulich hervor: die Gründung durch die Franken als die Tat eines Königs, dem kein Missionar den Weg bereitet hatte, der schnelle Aufstieg mit den großen missionarischen Aufgaben, die Katastrophe durch den Niedergang des Kaisertums, der Verlust der Mission im Norden durch die Gründung des Erzbistums Lund, der Einzug der Bettelorden (die Dominikaner kamen ungerufen). Die Geschichte wird weithin im Rahmen der Kaisergeschichte gegeben. Gute Charakteristiken unterbrechen die fortlaufende Erzählung. Zu strittigen Fragen wird sehr umsichtig Stellung genommen, so wird z. B. die Legende zerstört, als ob bei der Gründung Hamburgs an ein Missionszen-

[1]) Die Übersicht über die territorialen Zeitschriften in der Ztschr. f. Kirchengesch. 48, 1929, 494ff.; vgl. auch ebd. 38, 1920, 379f.

[2]) Archiv für Elsässische Kirchengeschichte, hrsg. v. Joseph Brauner, Jg. 4, 1929. Freiburg i. Br., Herder & Co.

[3]) Johann Simon Schöffel, Kirchengeschichte Hamburgs. Bd. 1. Die Hamburgische Kirche im Zeichen der Mission und im Glanze der erzbischöflichen Würde. Hamburg, Friederichsen, de Gruyter & Co. 1929.

trum gedacht worden wäre. Alles in allem ein Werk, dessen Fortsetzung in dieser Art man nur begrüßen kann. — In dem Werk von K. Völker hat nun auch Polen aus kundiger Feder eine Gesamtdarstellung der territorialen Kirchengeschichte erhalten.[1]) Auch in diesem Fall wird man urteilen: dieses Buch hat den besten Bearbeiter gefunden. In selbständigen Arbeiten und Zeitschriftenaufsätzen hat V. schon mehrfach zu polnischen kirchengeschichtlichen Fragen Stellung genommen, und die Quellen sowie Literaturangaben des neuen Werkes beweisen erneut seine Sachkenntnis. Grundlage der Darstellung ist der Katholizismus, dessen Geschichte nach politischen Gesichtspunkten in vier Teile zerlegt ist: die Piastenzeit (992—1386), die Herrschaft der Jagellonen (1386 bis 1572), das Zeitalter des freien Wahlkönigtums (1572—1795), das Land unter den Teilungsmächten (1772—1918). Mit dieser Einteilung fällt natürlich die epochale Stellung der Reformation weg, wenn auch der Protestantismus ebenso wie der Sozinianismus und der griechische Katholizismus ausführlich in die Darstellung einbezogen sind. Die enge Verflochtenheit zwischen staatlicher Entwicklung und kirchlicher Lage tritt durch die Anordnung, nach der erst die politischen Verhältnisse, dann die kirchlichen Ereignisse geschildert werden, etwas stark zurück. Aber der Eindruck ist nicht geschwächt, daß der römische Katholizismus eben nationale Angelegenheit Polens ist. Von Einzelproblemen, die auch der Fernstehende als solche in der Darstellung Völkers empfindet, nenne ich die Erörterung über die Gründe des schnellen Niedergangs Polens im 17./18. Jahrhundert. Gegen Völkers Auffassung, die dem Adel wesentlich die Schuld zuschreibt, erinnert Th. Wotschke daran, daß 1717 durch militärische Zugeständnisse an Rußland von Peter dem Großen die Erlaubnis zur Unterdrückung der Dissenters erkauft wurde. Das sei der Anfang vom Ende gewesen. Im Thornerprozeß (1724) spricht V. von einem grausamen Fehlurteil und gibt so der protestantischen Auffassung recht.

Es bedarf wohl keiner Rechtfertigung, daß gerade der Kirchen- und Dogmenhistoriker hier am Schluß dieser Literaturübersicht noch auf ein Werk hinweisen muß, wenn dieses auch weit über den Rahmen des eigenen wissenschaftlichen Bezirkes hinausweist. Denn Ottmar Dittrichs Geschichte der Ethik, die in den drei bisher erschienenen Bänden bis an die Schwelle der deutschen Reformation reicht, greift in ihrer Zielsetzung und durch die zur Anwendung

[1]) Karl Völker, Kirchengeschichte Polens. Berlin, W. de Gruyter & Co. 1930 = Grundriß d. slav. Philologie u. Kulturgeschichte. Vgl. die Besprechung Th. Wotschkes in der Ztschr. f. Kirchengesch. 49, 1930, 390ff., der zu verschiedenen Einzelheiten kritisch Stellung nimmt.

gebrachte Methode tief in das theologische Gebiet hinein.[1]) Zunächst verzichtet D. darauf, die Geschichte der Ethik in eine Reihe von Essays über die großen Geister aufzulösen. Vielmehr stellt er seine Arbeit bewußt „auf den allgemeinen ethisch-systematischen Zusammenhang ein, wie er sich, stets nur zum Teil, in den einzelnen, noch dazu nicht immer gerade zur höchsten Führung geeigneten Geistern offenbart". „Dann räumt", wie er sagt, „die historisch-vergängliche ethische Forderung des noch so großen Einzelnen ihren Platz der überzeitlich-ewigen streng systematischen Forderung harmonischer Eingliederung der Gegensätze in die höchste Einheit, also der wahren inneren Gemeinsamkeit." Tatsächlich entsteht unter solcher Betrachtung der Ethik des Christentums eine Dogmengeschichte von ganz eigenartiger Prägung. Hier wird die alte Auffassung der Dogmengeschichte, wie sie von der Aufklärung vertreten wurde, ad absurdum geführt. Ferner greift D. überall auf die letzten prinzipiellen Ansätze der Ethik zurück, so daß die religiösen Vorstellungen, die in diesem Zeitraum der Kirchengeschichte die Quellen sind, herausgearbeitet werden. Wie weit in dieser Hinsicht gegangen ist, zeigt der Umstand, daß auch der Sakramentsgedanke keineswegs fehlt. Dann werden von D. die verschiedenartigsten Quellen herangezogen. Wie im ersten Band das Epos, die lyrische Dichtung und das Drama des Griechentums sich unter den zugrundegelegten Quellen finden, so werden im dritten Band Predigten, Bußbücher und andere kirchenrechtliche Sammlungen verwertet. Damit wird zugleich die theoretisch-praktische Ethik erfaßt — ein für die Kirchengeschichte hochbedeutsames Merkmal dieses Buches. Schließlich erweist D. dem Dogmenhistoriker durch die klaren Begriffsbestimmungen einen wertvollen Dienst. Wie er zwischen Supernaturalismus und Supranaturalismus scheidet oder innerhalb des Synergismus die feinen Unterschiede sieht, fördert die Klarheit der Auseinandersetzung ungemein. Demgegenüber steht, daß in den ersten Jahrhunderten des Christentums in dem Bestreben, den systematischen Zusammenhang klar herauszuarbeiten, verschiedene Tendenzen zu kurz kommen. Rein äußerlich ist es schon auffallend, daß den Häretikern nur ein kleiner Raum eingeräumt ist. Die eschatologischen und enthusiastischen Elemente, die freilich nicht zeugungskräftig waren, haben doch lange Jahre hindurch weite Kreise gezogen, so daß sie neben dem Lohngedanken und dem moralistischen Synergismus der werdenden Anstaltskirche nicht übergangen werden können. Freilich im letzten Abschnitt des dritten Bandes kommen

[1]) Ottmar Dittrich, Geschichte der Ethik, die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart (3 Bde.). 1. Bd. Altertum bis zum Hellenismus; 2. Bd. Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums; 3. Bd. Mittelalter bis zur Kirchenreformation. Leipzig, Felix Meiner 1926.

die Sonderbestrebungen der vorreformatorischen Zeit in geschlossener Darstellung trefflich zur Geltung. Eine klare Scheidung nach Richtungen in der Scholastik, so daß Augustinismus und aristotelischer Thomismus als Grundideen zu Wort kämen, würde dem Sachverhalt besser entsprechen als das Nebeneinander der Personen. Doch treten auch in D.s Darstellung die Unterschiede klar heraus. Der Theologe wird demnach dieses große Werk dankbarst begrüßen, um so mehr, da sein äußerer Rahmen Lektüre und Benutzung so sehr erleichtert. Der schlichte Stil, die flüssige Darstellung, die nicht durch fremdsprachige Zitate durchbrochen ist, die Quellen- und Literaturnachweise, wozu noch ein Sachregister von seltener Vollständigkeit tritt, sind Vorzüge, die in dieser Vollendung nur wenige Bücher aufweisen.

Breslau. Hans Leube.

RENAISSANCE IN ITALIEN III.

Burdachs Darstellung über „Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit" darf zugleich auch für die Petrarcaforschung als eine der wichtigsten Neuerscheinungen gelten. Petrarcas Hum. würde ein neues Gesicht gewinnen, wenn man ihn mit B. in der Hauptsache als eine Synthese von Romgedanken und franziskanischem Spiritualismus betrachten dürfte. Nächst einzelnen Abschnitten in B.s Rienzomonographie hat das (schon im vorigen Bericht, Bd. XVII, S. 233, besprochene) Buch von Paul Piur über Petrarcas „Buch ohne Namen" diese neue Auffassung eingehend ausgeführt. B. und P. sehen in den „Epistolae sine nomine", die Petrarca als herbe Invektiven gegen die Avignoneser Kurie richtete, den wichtigsten Ansatzpunkt für ihre neue Würdigung Petrarcas, weil die Angriffe, die die Briefe gegen die verweltlichte Kirche und die Avignoneser Kurie führen, deutlicher als andere Schriften Petrarcas bis in den Sprachgebrauch hinein seine geistige Zugehörigkeit zu den eschatologischen Ideenströmungen und Kirchenreformbestrebungen der Spiritualen erkennen ließen. Ist aber dieser Eindruck der Briefe zwingend? Ein anderer gründlicher Petrarcakenner, H. W. Eppelsheimer, urteilt in einem neu erschienenen Werke über Petrarca[1]) genau umgekehrt, „man brauche diese Schriften nur unbefangen durchzulesen, um zu sehen, daß Petrarcas Haß gar nicht gegen die Kurie, sondern gegen die Franzosen sich richtet; daß also . . . die enge und unselbständige Abwandlung eines geläufigen kirchenpolitischen Themas den unverdächtigen Vordergrund abgibt für die ganz neue, selbständige nationale Auseinandersetzung" (S. 147). Man könnte den gleichen Tatbestand nicht verschiedener deuten! Zwei im tiefsten Grunde verschiedene Petrarcaauffassungen prallen hier aufeinander.

Man versteht den Gegensatz, um den es sich dabei handelt, vielleicht am besten, wenn man ihn mit dem Gegensatz vergleicht, der in der Goetheforschung zwischen dem Goethe Gundolfs und den Goethedarstellungen besteht, in denen die antike Klassik stärker zurücktritt hinter den christlich-religiösen Zügen, dem Goethe des Straßburger Münsters und der Zeit der Blätter „Von deutscher Art und Kunst". Wie in Gundolfs Goethebuch überwiegt in Eppels-

[1]) Hanns Wilhelm Eppelsheimer, Petrarca. Bonn 1926, Fr. Cohen, 227 S.

heimers „Petrarca" das Interesse für die klassisch-antiken Züge, und wie Gundolf hat auch Eppelsheimer vor anderen Darstellern den Vorzug überlegener schriftstellerischer Formulierung voraus. Als sprachlich-formale Leistung kann in der neueren Hum.-Literatur nur Huizingas „Erasmus" mit dieser Petrarcadarstellung verglichen werden. Einem knappen Überblick über Petrarcas Leben läßt E. acht Querschnitte durch die Personlichkeit und ihr Werk — Dichtung, Hum., Philosophie, Geschichte, Politik, Staat, Vaterland und Persönlichkeit uberschrieben — folgen, dann eine Skizze über das Wesen von Renss. und Hum., zuletzt eine Bibliographie der Werke Petrarcas (Ausgaben und Spezialliteratur), die sich durch Genauigkeit und Übersichtlichkeit empfiehlt.

Das „Renaissance" betitelte Schlußkapitel faßt die Renss.- und Hum.-Auffassung zusammen, auf der E.s Petrarca-Zeichnung beruht. Sie ist neu und eigenartig genug. Die Ideale der Personlichkeit und der Nation, die für Burdach am Eingang der religiosen und politischen Wiedergeburtsidee von Renss. und Hum. stehen, bilden nach E.'s Auffassung „sachlich eine Gruppe für sich", d. h. sie fallen nur zeitlich in Italien mit Renss. und Hum. zusammen und wären „zweifellos auch ohne die Renss." in ganz Europa „zu ihrer Bildung gekommen" (S. 184). Die „Renss." dagegen ist eine Bewegung, die nur in Italien und Frankreich rein in die Erscheinung tritt. Für diese Völker bedeutet sie den entscheidenden Umbruch ihrer Kultur, den Augenblick, wo „die Erweckung oder, wenn man lieber will, das Erwachen des lateinischen Geistes die m.a. italienische Kultur romanisiert" (S. 175). Im M.A. beteiligt an Kulturschöpfungen germanisch-„romantischen" Geistes (dort der Divina Comedia, hier der Gotik), sind beide Völker seit der Renss. beherrscht vom „romanischen Geist mit Hilfe des römischen". „Der Glaube an das lateinische Blut, an die Demokratie und ihre Zivilisation, an die Überlieferung des Wortes, die die Redner und Literaten macht; Durchsichtigkeit, Klarheit, Rationalität des Denkens und der Dichtung Maß, Form und Schönheit — das sind die großen Zeichen dieser geistigen Wandlung" (S. 179). Petrarca aber ist der Erzvater dieser Romanisierung. Er „steht am Beginn der neuen französischen Kultur mit demselben Recht wie an dem der italienischen". Seine „Absage an alles Genialische, Dämonische, über die Grenzen Strebende", seine „Anerkennung von Maß, Ziel und Grenze", „das bewußte Streben, dem bestimmt überlieferten Idealbild des künstlerisch Schönen . . . durch Meisterschaft nahezukommen, umfaßt schon die wesentlichen Züge französischen Dichtens und Bildens . . . Sein Traum von römischer Demokratie, den Colas Erhebung im Jahre 1347 nicht verwirklichen kann, geht im Jahre 1789 in Erfüllung in der französischen Revolution, die römisch ist und weder der Togen noch der Brutus

und Camillus bedürfte, um ihren Charakter zu erweisen" (S. 180 bis 181). Der Humanismus, von E. in enger Begrenzung aufgefaßt als „Begründung des neulateinischen Schrifttums", diente dabei Petrarca als eines der Mittel zu dieser gewaltigen „Erneuerung römischen Geistes" (S. 173). Später in germanischen Ländern mochte er zum gelehrten Selbstzweck werden, für Italien bedeutete „Hum." die literarische Vorbereitung der Romanisierung innerhalb der Grenzen des Lateins, ein Vorspiel der romanischen Neuformung der Volkssprache und Kunst. Als geistiger Vater dieser Romanisierung steht Petrarca im äußersten Gegensatz zu Dante. Ist es für Burdach ein Hauptziel, Petrarcas Auffassung von Persönlichkeit, Nation und Wiedergeburt der Antike als ein Gemeingut des ganzen Trecento und deshalb auch schon in Dante als wirksam zu erweisen, so klafft für Eppelsheimer zwischen Dante und Petrarca die ganze Kluft, die die „Romantik und Gotik" des M.A. von dem „klassischen" Geist der neuen romanischen Nationen trennt. „Mit so verblüffender Schnelligkeit", stellt E. fest, ging dieser Umschwung in Italien im Laufe einer Generation von statten, „daß die Werke des Jüngeren ebensosehr vom lateinischen Geiste wie die des Älteren vom mittelalterlichen geprägt erscheinen" (S. 177). „Dantes Dichtung wurzelt im Glauben an seine göttliche Sendung; sie dient einer Idee. Dem Petrarca ruht Dichtung selbstherrlich in sich selbst; sie hat keinen 'Zweck' als schön zu sein. Für Dante heißt Dichten: das ureigenste, deshalb einmalige Erlebnis gestalten; Form an sich gibt es für ihn nicht; Schönheit bedeutet ihm die vollkommene Gestaltwerdung des Innerlichen. Petrarca strebt nicht nach Einmaligkeit, sondern nach Meisterschaft; er sieht seine Aufgabe in der Arbeit an dem überlieferten Schatz schöner (an sich schöner!) Formen, die es weiter zu veredeln und meisterlich zu handhaben gilt; er ist zufrieden, das von anderen schon Gesagte schöner noch einmal zu sagen. Dantes Dichtung ist des Gottes: sehnsüchtig, maßlos, unendlich; ihre Sehnsucht ist der Gott. Petrarcas Dichtung ist des Menschen; sie bedeutet: Erfüllung, Endlichkeit und Maß; ihr Maß ist der Mensch" (S. 175).

Diese blendende Antithese, auf der E.s ganze Petrarca-Würdigung beruht, scheint mir trotz aller packenden. Eindringlichkeit die maßlose Übertreibung einer Teilwahrheit. Die Kritik hat die Pflicht, auf diese überspitzte Einseitigkeit warnend den Finger zu legen, und um so mehr, wenn man sieht, daß auch ein berufener Kenner wie Brandi (in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1928) E.s Darstellung nichts als wärmstes Lob und Anerkennung spendet. Faßt man E.s Renss.-Bild als Ganzes ins Auge: Wo gab es in Italien eine Renss., in der der „römische Geist" formaler Meisterschaft, wie E. ihn beschreibt, allein herrschend war? Heißt es nicht Wasser

geben auf die Mühlen aller Gegner der geistesgeschichtlichen Forschung, wenn ein Buch von wissenschaftlicher Qualität, wie das E.s, ein derartig subjektives Renss.-Bild an die Öffentlichkeit hinausgibt, ohne mit einer Silbe anzudeuten, wie man sich mit der Tatsache abfinden soll, daß noch zu den Führern der angeblich von „römischem Geist" erfüllten Hochrenss. so unrömische Geister gehörten wie Ficino, Pico, Leonardo oder Michelangelo? Und wenn man weiter nach Antwort sucht, ob nicht die wiederentdeckte griechische Antike neben dem Römertum für die Renss. auch etwas bedeutete — was soll man sagen, wenn man dann nichts als die leicht hingeworfene Behauptung findet: griechischer Einfluß könne für die Renss. nur eine „unwesentliche, späte Zutat" gewesen sein, denn „als die Griechen nach dem Jahre 1453 aus dem eroberten Konstantinopel nach Italien kommen, ist der Bau der Renss. längst aus den Grundmauern herausgeführt" (S. 183) — als ob heute noch ein ernsthafter Beurteiler bei der Frage nach dem „griechischen Einfluß" auf die Renss. an diese griechischen Flüchtlinge dächte und nicht an eine selbständige Wiederentdeckung der griechischen Literatur, wie sie schon 50 Jahre zuvor um 1400 die Geister in Italien entflammte! Ähnliche Sorglosigkeit begegnet auch in der Darstellung von Petrarcas Ideenwelt, hier noch gefährlicher, weil sie nur der Kenner der Quellen bemerkt. Nimmt man als Beispiel die Schilderung von Petrarcas Philosophie, so ist ganz deutlich, wie hier der „römische Geist" bei der Auswahl der Tatsachen überall Pate steht. Petrarca, heißt es, tue als Philosoph „in der Erneuerung der Stoa nur den letzten notwendigen [!] Schritt seiner römischen Sendung" (S. 76), „die erste Tat seines a-religiösen, vernünftig-praktischen, d. h. echt römischen Geistes" sei die „Begründung einer Weltanschauungslehre im Einklang mit der altrömischen Überlieferung" (S. 75). Diesen Leitsätzen müssen sich alle Belege anpassen, auch die Analyse des „Secretum", das als eine Hauptquelle von Petrarcas philosophischem Standpunkt für E. mit Recht im Mittelpunkt steht. „Acedia" und Weltpessimismus (oder wie immer man diese Züge in Petrarcas Wesen benennen mag) gelten, weil sie zu diesem „Römergeist" nicht passen, als bloße Unvollkommenheit und Störung einer „klassischen Haltung". Auch der „Kampf der Herzenssorgen", der sich im „Secretum" so aufrührend vor dem Leser abspielt, verschwindet ganz hinter der Vorstellung von Petrarcas römisch-stoischer „Sendung". Der Geist dieser Schrift, erklärt E. kurz und bündig, „ist stoisch im Sinne Ciceros und Senecas. Petrarca lehnt die aristotelisch-peripatetische Lehre von der Berechtigung der Leidenschaften und vom Gebot des mittleren Maßes ab und fordert die völlige Austreibung der Affekte . . . Er vertraut den grundlegenden Sätzen der Stoa . . . und preist den über das Leben erhabenen, gegen Glück

und Unglück gleich unempfindlichen, stets glücklichen Weisen" (S. 68). Mit diesem stilisierten Resumé vergleiche man den wirklichen reichen Inhalt des Secretum: das leidenschaftliche, aufwühlende Ringen eines Menschen, der mit seinem Verstande die Forderung nach Apathie und Unterdrückung der Leidenschaften, wie die späte römische Stoa sie aufgestellt hatte, anerkennt und schon deshalb anerkennen muß, weil diese bei allen Autoritäten, die er sonst verehrt, bei klassischen und patristischen Autoren und weithin in der Moralphilosophie der eigenen Zeit, als feste sittliche Norm gilt; der aber sein natürliches Empfinden, in dem aufkeimende Renss.-Gefühle die Oberhand gewinnen, trotz allem zum Gehorsam gegen diesen spätrömischen asketischen Intellektualismus nicht zu zwingen vermag. Auch wenn es Petrarca noch nicht gelingt, begrifflich-philosophisch die Stoa zu widerlegen, so muß ihm doch sein Beichtiger Augustin im Secretum zugestehen, daß die strenge Stoa den Menschen von heutzutage zu schwer geworden sei, daß der Mensch nun einmal unlösbar ans Sinnliche geknüpft ist und daß es deshalb auch für ihn, Petrarca, genüge, überall die rechte Mitte zu halten, die Natur nicht abzutöten, sondern zu zäumen! Ein Ringen aufsteigender Renss.-Empfindungen, der hum. Ideale der Liebe und des Ruhmes, mit Askese und Verstandesethik spätrömischer Stoa, das also ist der Inhalt dieser Schrift; vielleicht — das mag von der Beurteilung abhängen — kein siegreiches Ringen, dann aber jedenfalls ein unentschiedener Kampf und bestimmt kein bloßer Sieg der „römischen Stoa". Wie soll man es bei dieser Sachlage nennen, wenn die Tatsache von Petrarcas Ringen mit der Stoa als solche von E., weil sie im Widerspruch steht gegen die angebliche „römische Sendung" Petrarcas, dem Leser so gut wie vorenthalten wird?

Was über E.s Einseitigkeit bei der Darstellung von Petrarcas Philosophie gesagt wurde, gilt ähnlich auch für seine Schilderung von Petrarcas „Humanismus", Geschichtsbild und Politik. Doch möchte ich mit dieser — leider notwendigen! — Feststellung auf keinen Fall den Eindruck erwecken, als ob E.s Buch als solches, von der Einseitigkeit seiner Grundeinstellung abgesehen, unzuverlässig gearbeitet wäre. Noch mehr: Die Brille, durch die wir unter E.s Leitung Petrarca und sein Zeitalter betrachten lernen, läßt, wie man gern zugibt, gewisse Seiten Petrarcas, die bisher zu sehr im Schatten lagen — so vor allem seinen Nationalgedanken, der ja wirklich römische Überlieferungen fortsetzt — um so schärfer und richtiger hervortreten und führt dabei zu dauernd gültigen Erkenntnissen. Nur muß der Leser dieses verführerisch gut geschriebenen Buches genau die Brille kennen, durch die er mit dem Verfasser sieht, wenn diese nicht Unheil stiften soll.

Lesenswert als kritisches Gegengewicht gegen Burdachs und

Eppelsheimers Petrarca-Bild und auch um seiner selbst willen ist der Essai, den der Romanist Victor Klemperer schon vor einem Jahrzehnt über „Petrarcas Stellung zu Hum. und Renss." schrieb.[1]) Gewiß findet man hier nicht Ergebnisse neuer, selbständiger Forschung; trotzdem gehören diese wenigen Seiten eines durch keine Sondergesichtspunkte und Vorurteile in der Klarheit des Blicks behinderten Beurteilers zu dem Besten, was bisher über Petrarca geäußert worden ist. Ebensosehr positive Darstellung wie Auseinandersetzung mit Burdach, will K.s Skizze vor allem das Neue in Petrarca sichtbar machen, seine neue renss.hafte Diesseitigkeit, die sich ohne, ja gegen seinen eigenen Willen in ihm aufringt und sowohl seine Zwiespältigkeit wie seine geschichtliche Größe zur Folge hat. Der Auffassung Burdachs gibt K. insoweit Recht, als auch er zugibt, daß man über dem Amoralismus der Renss. zu sehr den religiösen „enthusiastischen Aufschwung" vergessen habe, der ebenfalls zur Renss. gehört. Aber Burdach verderbe sich diese Einsicht wieder und schaffe „neues wissenschaftliches Unheil" durch die Gleichsetzung jeder, auch der rein christlich-religiösen Wiedergeburtsidee des M.A. mit „Renaissance". Er lasse „eine völlige Grenzverwischung" eintreten zwischen der noch m.a. gebundenen jenseitsbetonten Religiosität Dantes und Rienzos und der „Diesseitsreligion" der Renss., an der allein Petrarca, wenngleich noch in innerer Zerrissenheit, schon teil hatte. Man muß, betont K. mit Schärfe gegen Burdach, diesen neuen diesseitigen Geist „übersehen, man muß dem ganzen Menschen Petrarca fremd gegenüberstehen, wenn man seine Religion neben den Glauben Dantes und Rienzis als gleichartig stellen will." Im „Secretum" vollzieht sich, wie K. richtig sieht, die fast ungewollte und doch siegreiche Auseinandersetzung dieser neuen diesseitigen Empfindungswelt mit den religiösen und sittlichen Überzeugungen des m.a. Katholizismus, an denen Petrarcas Bewußtsein „in Ehrlichkeit, in Leidenschaft, bisweilen in Verzweiflung" festhält. K. läßt diesen Grundzug stark hervortreten, also gerade diejenige Seite, die Eppelsheimer einseitig übergeht. „Etwas war stärker in Petrarca als dieser Wille [festzuhalten an der katholisch-m.a. Lebensauffassung] und zwang ihn zur Sünde im katholischen Sinne: zur Hingabe an Kunst, Schönheit, Vaterland, Ruhm, an alles Irdische, und dieses Etwas, diese Sünde war seine eigentliche und neue Religion, die Diesseitsreligion der Renss. Augustinus ist nur der äußere, der Augenblickssieger im Secretum. Was dort mit allen Qualen und aller Lebenskraft das Feld behauptet, ist doch das Neue in Petrarca, die diesseitsgerichtete Religiosität." Das ist be-

[1]) In: Arch. für Stud. der neueren Sprachen und Lit., Bd. 141, 1921, S. 222—233.

reits sehr klar der Gesichtspunkt, unter dem (wie wir oben zu zeigen suchten) die Kritik an Eppelsheimers Buch erfolgen muß. Nur wäre die wesentliche Tatsache hinzuzufügen, daß die „katholisch-m.a." Ethik für Petrarca mit der stoischen sich deckte und nur als solche von ihm diskutiert und gefühlsmäßig erschüttert werden konnte. Denn dies bleibt das Entscheidende für ihn, daß er in seinem inneren Kampfe nur eine klassische Autorität gegen die andere — Horaz gegen Seneca, das Recht der Menschlichkeit gegen stoische Härte — ausspielen wollte, nicht Diesseits und Antike gegen m.a. Christentum.

Wichtig für eine kritische Auseinandersetzung mit den modernen Petrarcadeutungen, über die wir berichteten, sind auch die Arbeiten von Paul Joachimsen, die die Bedeutung des Hum. für die Kulturentwicklung nach wie vor hauptsächlich in seiner „Wiederentdeckung" der Antike suchen. Auch wer nicht glaubt, mit diesem Gesichtspunkt das Wesen des Hum. zu erschöpfen, muß J.s Standpunkt, der seine letzte Formulierung in einer viel genannten Abhandlung über die „Entwicklung des italienischen Hum." gefunden hat[1]), schon deshalb eine besondere Bedeutung zubilligen, weil es sich hier im Grunde um nichts anderes als um eine Wiederaufnahme des alten Voigtschen Standpunkts auf einer höheren Basis handelt. Das Wesentliche ist freilich, daß J. in der Erneuerung der Antike etwas anderes sieht als einst Voigt. Er hat nicht mehr nach Art der älteren Forschung die äußerlichen Bemühungen um die antike Literatur im Auge, sondern der Hum. beginnt für ihn in dem Augenblick, als „Petrarca das Altertum zum ersten Male wieder als ein Ganzes sah" und zugleich, „mit der instinktmäßigen Sicherheit" eines Rousseau, „als erster auch die Scholastik als Ganzes ablehnte". Natürlich mußten mit der steigenden Kenntnis des Altertums christliche Frömmigkeit und antik-heidnischer Geist in ihrer Verschiedenheit deutlich werden und als selbständige Größen auseinandertreten. Doch dies ist — betont J. — eine sekundäre Erscheinung, es wird nicht das Entscheidende für Petrarcas Hum. Petrarca selber blieb dieser Gegensatz schon deshalb unbewußt, weil er die Gegensätze gemildert, ein „spiritualisiertes Christentum" und „eine ebenso spiritualisierte Antike" im Auge hatte. Nicht dem Christentum galt sein Kampf als Humanist, sondern der Scholastik, und „Scholastik und Antike" blieb die Kampfparole für den ganzen Hum. Nicht die Entdeckung von heidnischer Vernunftphilosophie oder antikem Rationalismus war deshalb das Entscheidende bei der hum. Erneuerung der Antike, sondern die Erhebung einer wiederent-

[1]) Paul Joachimsen, Aus der Entwicklung des italienischen Hum., in: Hist. Zeitschr. 1920, Bd. 121, S. 189—233.

deckten vergangenen Kultur zur bewußten ästhetischen, politischen und sittlichen Norm für das eigene Leben. Diese Norm- und Formgebung der Gegenwart durch das vergangene Leben der Antike: das sei es, was wir seit dieser ersten Wiederentdeckung der Antike „Humanismus" nennen.

Der Voigtsche Standpunkt in dieser vertieften und verfeinerten Fassung Joachimsens — Petrarca der Schöpfer eines Antike-Bildes, wie J. es zu formulieren pflegte, das die Gegenwart sittlich „normieren" und ästhetisch „formen" soll — wird heute methodisch nicht nur bestritten durch Burdachs Auffassung des Hum. als des Beginns einer religiös-politischen Wiedergeburt Italiens, bei der der Einfluß der Antike nur eine sekundäre und bald schädliche Rolle spielt; nicht nur durch Eppelsheimers Renss.-Begriff, der das instinktive Wiedererwachen römischen Geistes in den romanischen Ländern an die Stelle bewußter Selbstbildung der Humanisten nach dem Muster der Antike als Ganzem setzt; sondern zu diesen Gegnern tritt neuerdings noch eine dritte Forschungsrichtung, die Ausgangspunkt und Bedeutung des Hum. nicht mehr in seinem Verhältnis zur Antike sucht, überhaupt nicht in irgendwelchen bewußten Idealen, sondern in der veränderten Seelenverfassung des hum. Literaten gegenüber dem religiösen Geist des M.A. Man wird diese letzte Richtung am besten als die spezifisch psychologische bezeichnen. Ihr wichtigster Vertreter ist heute Alfred v. Martin.

v. Martin suchte zuerst in einem „Peripatien in der seelischen Entwicklung der Renss." betitelten Aufsatz[1]) den Nachweis zu führen, daß Petrarcas Verhältnis zu Christentum und Religion „psychologisch" ganz anders beurteilt werden müsse, als er es selber wahr haben wollte. Gewiß glaubte Petrarca, in der Moralphilosophie der Alten, besonders in der Stoa, einen sittlichen Geist zu finden, der dem des Christentums nahestand, aber dieser Glaube war, wie die psychologische Analyse des modernen Forschers nachweise, eine Selbsttäuschung. Petrarca glaubte durch die Beschäftigung mit ciceronianischer Lebensweisheit auch als Christ frömmer zu werden, aber in Wirklichkeit erwachte dabei in ihm nicht eine vertiefte hum. Religiosität, sondern der rationalistische, selbstbewußte und selbstsüchtige Moralismus der Stoa, der äußerste Gegensatz gegen christliche Religiosität. Nur weil Petrarca, sagt M., eine von Grund aus unreligiöse Natur war, konnte er sich diese Folgen so vollständig verhehlen. Wenn er sich selber als religiösen Schriftsteller und als Verteidiger von Religion

[1]) Alfred v. Martin, Peripatien in der seelischen Entwicklung der Renss.: Petrarca und Machiavelli, in: Deutsche Viertj.-Schr. f. Lit.-Wiss. und Geistesgesch., Jahrg. 5, 1927, S. 456—484.

und Kirche gegen averroistischen Unglauben betrachtete, so handelte es sich auch hierbei, psychologisch gesehen, um eine Selbsttäuschung. Sein prononciertes Bekenntnis zu Kirche und Rechtgläubigkeit war nichts als die auch bei anderen extremen Individualisten bekannte Flucht zur Mutter Kirche, bei der sie „Erlösung von dem Leiden des Ichgefühls" zu finden hoffen.[1]) An sich ist diese psychologische Betrachtungsweise gewiß von großem Wert, aber sie scheint mir in Petrarcas Falle eine unrichtige Voraussetzung einzuschließen: Ein stoischer Moralismus, in dem das Schwergewicht sich vom Gottesvertrauen in Vernunftvertrauen verschoben hat, ist in Italien keinesfalls erst von Petrarca geschaffen worden. Auch vor ihm ist dieser Stoizismus in italienischen Bürgerkreisen bereits durch eine breite moralphilosophische Literatur verbreitet worden.[2]) Petrarca mag an Schärfe und Klarheit der Formulierung noch ein beträchtliches Stück Weges über diese Vorgänger hinausgeschritten sein, der Schwerpunkt seines Hum. liegt darin nicht, nicht einmal der seines hum. Verhältnisses zu Kirche und Religion. Nicht der Gegensatz von Glaube und Vernunft ist für seinen Hum. entscheidend geworden, sondern die seelische Erfahrung, die ihn in einer längst von Verstandesaufklärung erfüllten und zersetzten Zeit beherrschte, war das Gefühl der inneren Verwandtschaft aller sittlichen und religiösen Bestrebungen, die den Wert eines warmen, lebendigen Herzens am höchsten stellen, das Bewußtsein von einer natürlichen Bundesgenossenschaft zwischen Humanität und Frömmigkeit im Kampfe gegen scholastischen Dogmenstreit und averroistische Aufklärung, die beide „das Herz nicht wärmen" und den Menschen nicht „besser machen". Die „psychologische" Feststellung von Petrarcas „Selbsttäuschung" läßt uns seinen Hum. nicht von innen her erfassen, man muß „historisch" zu verstehen suchen, warum diese „Selbsttäuschung" damals eintrat, warum das Zeitalter, in dem der Hum. entstand, sich das Recht nehmen konnte und ein Recht besaß, alles, was den Menschen als Menschen packt und bessert, gleichgültig, ob dessen Quelle die Ehrfurcht vor Gott oder die Ehrfurcht vor dem Menschen ist, höher zu stellen als das kalte Räsonnement des Verstandes, gleichgültig, ob dieses atheistisch den Glauben an Gott zerstört oder begrifflich Gottes Existenz beweist

[1]) Auch der lesenswerte Vergleich von Walter Rehm über den „Todesgedanken bei Petrarca und Johann von Saaz", eine Nebenfrucht von Rehms Werk über den „Todesgedanken in der deutschen Dichtung" (in: Deutsche Viertj.-Schr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch., Jahrg. 5, 1927, S. 431—455), legt auf den Nachweis dieser Selbsttäuschung großen Wert: „Petrarca meint Christ zu sein, wo er doch Stoiker ist" (S. 444). Dieser Gesichtspunkt tritt auch in anderen Werken der jüngsten Petrarcaliteratur sehr stark hervor.

[2]) Vgl. z. B. das im vorigen Artikel über Giovanni Villani Bemerkte

und doch das fromme Gefühl ertötet. Wenn diese Denkweise psychologisch eine „Selbsttäuschung" mit einschloß, so bleibt doch eben diese Selbsttäuschung die fruchtbare Voraussetzung für die historische Leistung Petrarcas und des Hum. überhaupt. Wenn man diese historische Situation aus den Augen verliert und rein „psychologisch" — und darum im Grunde unhistorisch — herausarbeitet, wie grundverschieden eine rein autonome, „menschliche" Moral von dem Gottvertrauen eines theistisch Frommen ist, so gerät man, auch ohne es zu wollen, in die Rolle des Anklägers, der nur das Negative, das Schwinden frommer Selbstvergessenheit, registriert und nachrechnet, wie oft der Humanist „fromm" und „Gott" sagt, wo er nur den Menschen und das eigene Ich nennen dürfte. Auch in Martins Arbeiten mischt sich dadurch ein Ton von Feindseligkeit, der der Erkenntnis des Hum., wie mir scheint, nicht förderlich ist. In einem zweiten Artikel über „Petrarca und Augustin"[1]) vergleicht er noch einmal ausführlich Augustin als den Vertreter einer zu echter Religion zurückstrebenden Zeit mit Petrarca, dem Repräsentanten eines unreligiös werdenden Zeitalters, und läßt die psychologische Untersuchung in den Urteilen gipfeln: „Die Religion als höchste, das ganze Leben bestimmende Herzensangelegenheit kannte Petrarca überhaupt nicht." „Intellektualismus und Rhetorik sind die Mittel, mit denen er alles Ethische in sich erstickt: mit gut ausgedachten Theorien und wohlgesetzten Worten wird der Wille betäubt und benebelt" (S. 77 u. 80).

Neuerdings gelangt Martin auf dem Wege seiner psychologischen Methode zu einem positiveren Ergebnis in der Deutung Petrarcas.[2]) Er glaubt jetzt hinter Petrarcas extremem Individualismus, der ihm wahre Frömmigkeit unmöglich machte, hinter seiner sehnsuchtsvollen, nie zur Ruhe kommenden Unausgeglichenheit, die Petrarca selber mit dem m.a. Namen „acedia" belegte und als Sünde empfand, eine ausgesprochen „romantische" Seelenverfassung zu erkennen, die zahlreiche Eigenschaften mit der der Romantiker des 19. Jahrh. gemeinsam hat. Diese „romantische" Seelenverfassung, möchte M. zeigen, war der seelische Urgrund für alle wichtigen Züge von Petrarcas Hum. Petrarcas Flucht in die Einsamkeit z. B. (seine „vita solitaria") hatte mit m.a. Weltflucht nichts zu tun, sondern erklärt sich aus dieser Seelenverfassung als eine „durchaus romantische Angelegenheit"; seine leidenschaftliche Hingabe an eine verklärte Antike ist, psychologisch betrachtet, der „Sehnsuchtstraum" einer „ganz und gar unklassischen Seele"; das Pochen seines Verstandes auf das Recht des stoischen Moralgesetzes und sein osten-

[1]) In: Arch. f. Kulturgesch. Bd. XVIII, 1927, S. 57—96.

[2]) Alfred v. Martin, Petrarca und die Romantik der Renss., in: Hist. Zeitschr. 138, 1928, S. 328—344.

tatives Bekenntnis zur Kirche sind als die Wunschideale eines schwankenden, zerspaltenen Geistes zu verstehen. Von dieser psychologischen Deutung Petrarcas aus enthülle sich das ganze geistige Werk, das Hum. und Renss. schufen, als ähnlich der Romantik des 19. Jahrh. „Die Renss. stellt eine ganz analoge Reaktion gegen die Scholastik dar, wie die Romantik gegen die Aufklärung ... Hier wie dort handelte es sich um einen inneren Drang zu neuer Unmittelbarkeit, der sich notwendig abkehren mußte von allem Schulmäßigen, Zünftigen, von aller Begrifflichkeit, von den Trockenheiten des Logizismus und der Systematik" (S. 332). M. steht mit diesen Auffassungen dem Petrarca-Buche von Wolf, das den „Irrationalismus" etwas schematisch als das überall hervortretende „Lebensgefühl" Petrarcas betrachtet (wir kommen auf diese Arbeit gleich zurück), im ganzen näher als der Biographie von Eppelsheimer, dessen römisch-klassischer Petrarca gewissermaßen den Gegenpol zu M.s Romantikdeutung bildet. In dieser steckt psychologisch sicher ein gutes Stück Warheit. Aber das Psychologische reicht, scheint mir, auch in dieser Fassung für eine befriedigende Erklärung der ganzen historischen Situation nicht aus. Wenn das hum. Bildungsprogramm, das, wie M. gut definiert, den „Drang zur Unmittelbarkeit" und den Kampf gegen Logizismus und Schulweisheit zum Mittelpunkte hat, psychologisch notwendig mit einer romantischen Seelenverfassung verknüpft gewesen wäre, so wäre nicht zu begreifen, wie dieses Programm im 15. Jahrh. sich immer voller entfalten konnte, während doch die romantisch-sehnsüchtigen Töne Petrarcas — seine sentimentale Flucht in die Einsamkeit, seine seelische Selbstzerknirschung und angestrengte Anpassung an die Vorschriften von Kirche und Stoa — völlig verschwinden hinter der ungebrochensten, „unromantischsten" Daseins- und Wirkensfreude, die je ein Zeitalter gesehen hat. Da liegt es, scheint es mir, doch näher, die Lebens- und Kulturanschauung des Hum. nicht aus einer so rasch wieder verwandelten Seelenverfassung psychologisch zu erklären, sondern umgekehrt die weltschmerzliche, „romantische" Gebrochenheit Petrarcas, die sich im „Secretum" deutlich als unentschiedenes Ringen neuer, zukunftsreicher Empfindungen mit den noch siegreichen Grundsätzen der m.a. Sittlichkeit enthüllt, in der Hauptsache als eine Folge der geschichtlichen Lage, als Zeichen einer Situation des Übergangs, aufzufassen.

Noch einen großen Schritt weiter auf der Bahn der Psychologisierung Petrarcas geht eine Studie von Eugen Wolf, die sich „Petrarca. Darstellung seines Lebensgefühls" betitelt.[1]) W. will

[1]) Eugen Wolf, Petrarca. Darstellung seines Lebensgefühls. Leipzig 1926, B. G. Teubner, 86 S. (= Beitr. z. Kulturgesch. des M.A. und der Renss. Bd. 28).

ausdrücklich nicht nur historische Darstellung, sondern auch einen systematischen Beitrag zur Psychologie liefern; er gibt sogar im Vorwort an, er habe sich Petrarca vornehmlich unter psychologischen Gesichtspunkten als Objekt des Studiums „gewählt". Seine Darstellung ist daher vielfach von theoretisch-psychologischen Erörterungen durchsetzt. Die einzelnen Kapitel beginnen jeweils mit psychologischen Analysen und Definitionen, z. B. über die Begriffe „Lebensgefühl", „Erlebnisform", „Einzelerlebnis" usw. Das Resultat des Buches ist die Feststellung, daß ein „irrationales Erleben des Menschlichen" Petrarcas ganzes Wesen bestimme, die Grundlage seines Hum. bilde und zu den wichtigsten Zügen gehöre, die ihn „zum modernen Menschen machen". Religiösen „Irrationalismus" freilich habe es im M.A. oft gegeben; aber die „Tatsache einer Säkularisierung des irrationalen Erlebens macht Petrarcas geschichtliche Bedeutung aus "(S. 80—82). Diesen alles beherrschenden „Irrationalismus" in Petrarcas Lebensführung wie in seiner geistigen Interessenwelt aufzudecken und systematisch als psychologischen Typus darzustellen, ist W.s eigentliches Ziel. „Insuffizienz des sprachlichen Ausdrucks", „Symbolisierung", „das irrationale Unlustgefühl", „die Komponenten des Lebensgefühls", „Distanzgefühl und kompensierende Ich-Verdoppelung", „Expansion", „Konzentration", „Polarität" usw., also viel mehr psychologisch als historisch, lauten die Kapitelüberschriften. Trotzdem ist die Untersuchung im einzelnen viel quellennäher und exakter, als dieses Aufgebot von modernen Schlagworten erwarten läßt. W. hat sich gründlich in Petrarcas Schriften eingelesen und verwertet viel mehr als nur bekanntes, zutage liegendes Zitatenmaterial. Der untilgbare Nachteil dieser psychologischen Aufdröselung einer historischen Persönlichkeit bleibt die Gefahr, daß jede angeführte psychologische Tatsache, die bei rein historischer Darstellung ohne weiteres als Wirkung von Zeit und Umwelt verstanden würde, durch ihre künstliche Isolierung als Ausdruck eines zeitlosen psychologischen „Typus", des „Irrationalismus", erscheinen kann. So wird gleich im ersten Kapitel die psychologische These, daß der „Irrationalismus" zu einem Bewußtsein von der Unzulänglichkeit der Sprache für den seelischen Ausdruck führe, zur Erklärung folgender Tatsachen benutzt: 1. Petrarca äußert im „Itinerarium Syriacum", man könne die schönen Landschaftsbilder der syrischen Küste leichter bewundern, als daß es einem Menschen möglich wäre, ihre Wirkung zu schildern (eine hundertfach gebrauchte Phrase lateinischer Rhetorik!); 2. er dichtet im Canzoniere: Die Süßigkeit der Liebe faßt kein Gedanke, wie sollte ein Reim sie singen (die uralte Klage aller Liebesdichtung!): Für W. sind beides Beweise für die Einsicht eines irrationalistisch Empfindenden in die „Insuffizienz" des sprach-

lichen Ausdrucks! Ein noch seltsameres Beispiel: Der Irrationalist zieht das Fremdartige, Seltene dem Alltäglichen auch im sprachlichen Ausdruck vor; also hat Petrarca, folgert W., die lateinische Sprache vor dem Volgare deshalb bevorzugt, weil sie als Fremdsprache den Zauber einer ehrwürdigen Alterspatina trug und deshalb „als ein besonders geeigneter Träger irrational-assoziativer Elemente" wirken mußte! Daß es im Zeitalter Petrarcas für einen literarisch Gebildeten schwerer und „fremdartiger" war, in Volgare als in Latein zu schreiben, braucht man nicht erst zu sagen. Aber was kümmert Zeit und Umwelt den „Psychologen"! Selbst Petrarcas dichterischer Kultus des Lorbeers ist für ihn nur ein psychologisches Zeichen des „mächtigen Symbolbedürfnisses" seines Irrationalismus; auch hier tritt überhaupt nicht in den Gesichtskreis des Buches, daß die Benutzung bildlicher Symbole, wie Burdach so eindringlich gezeigt hat, im späten M.A. in Italien überall verbreitet und wahrlich keine individuelle Eigenschaft von Petrarcas „Irrationalismus" war! Der Name Burdachs wird von W. so wenig genannt wie die übrige neuere Literatur über Petrarca. Das ist bezeichnend für dieses Buch. Die psychologische Autopsie scheint dem Verfasser zu genügen; seine Arbeit bleibt daher Autodidaktentum, mit allen Schwächen, freilich gelegentlich auch den Vorzügen eines solchen.

Neben allen diesen neuen Deutungsversuchen steht wie ein Gast aus einer anderen Welt die große englische Petrarcabiographie von E. H. R. Tatham.[1]) T. will Petrarcas Persönlichkeit und geistige Leistung nicht in prinzipiell neue Beleuchtung rücken, sondern das überlieferte Petrarca-Bild der Wissenschaft und Petrarcas heute nur von wenigen gelesene lateinische Werke einem größeren englischen Leserpublikum nahebringen. In die Biographie aufgenommen sind daher ausführliche Übertragungen eines Teils von Petrarcas Korrespondenz — teilweise in Exkursen, die die Darstellung durch Petrarcas eigene Worte illustrieren sollen — und genaue Inhaltsreferate seiner Werke, am eingehendsten über die „Africa" und das „Secretum". Vollständigkeit und Breite sind die hervorstechenden Merkmale, Vorzug wie Schwäche dieses Buches. Außer Petrarca werden auch sein Zeitalter, der politische Zustand Italiens wie des Papsttums und — was für die Sache willkommener ist — die Vorgeschichte der klassischen Studien im M.A. mit großer Ausführlichkeit geschildert. Weniger die psychologische Einheit eines Charakters als der Kampf zweier Zeitalter in Petrarcas Geist und Leben schwebt dem Verfasser als Hauptthema der Darstellung vor. Leider kann man nicht sagen, daß das Buch

[1]) Edward H. R[illegible]tham, Francesco Petrarca. The first modern man of letters. His life [illegible] correspondence. A study of the early fourteenth century, 1304—134[illegible]. London, The Sheldon Press; vol. 1, 1925, 512 S.; vol. 2, 1926, 460 S.

bei der Durchführung dieses Themas sehr in die Tiefe greift. Um den Kampf zwischen M.A. und Renss. bei Petrarca wirklich fruchtbar zu würdigen, müßte man die Fortschritte unserer Erkenntnis von dem „Mittelalter" und die Unterschiede der Renss. von der „modernen Welt" mehr berücksichtigen, als der Verfasser es tut. Der Konflikt des „Secretum" bleibt bei T. der Konflikt eines modernen Menschen, der zwischen religiöser Gläubigkeit und Weltsinn schwankt, weil er beide bewußt empfindet und in ihrem Eigenrechte anerkennt. „His emotions were Christian; his intellect was occupied with subjects, which required no exercise of his faith . . . It was the familiar struggle between religious principle and the secular spirit. His conscience had begun to tell him that he was leading a double life" (II, S. 235). Richtiger wäre, wie wir oben zeigten, vielleicht die umgekehrte Formulierung: „Sein Gefühlsleben war schon das der Renss., sein Verstand erkannte noch allein die Regeln der christlichen Ethik des M.A. an"! Der wissenschaftliche Wert des Werkes liegt daher mehr in seiner ausführlichen Verarbeitung aller biographischen und literärgeschichtlichen Einzelheiten. Besonders für Petrarcas Jugendentwicklung bietet sich eine reiche Ausbeute. Der erste Band behandelt die Jugend bis 1337, der zweite das Jahrzehnt von 1337—1347, den Höhepunkt von Petrarcas Hum., die Zeit der Vaucluse und der Dichterkrönung auf dem Kapitol, der „Africa" und des „Secretum". Mit dem Jahre 1347 endet vorläufig das Werk, und es ist leider noch nicht abzusehen, ob der Verfasser es fortsetzen wird.

Neben der breiten englischen Zusammenfassung steht eine italienische Sammlung prägnanter und scharfsinniger Bemerkungen und Essais über noch ungeklärte oder unbeachtete Punkte in Petrarcas Biographie. „Anneddoti della vita di Fr. Petrarca" nennt Arnaldo Foresti sein Buch[1]), eine Sammlung von 50 kurzen Beiträgen zur Petrarcaforschung, die er nach und nach im Laufe eines Jahrzehnts in verschiedenen italienischen Zeitschriften, großenteils schwer erreichbar, hatte erscheinen lassen. Es sind lauter kleine kritische Arbeiten, die meist nur an Fragen der Datierung und Textgeschichte, der Interpretation von Briefen oder Sonetten anknüpfen, aber fast für Petrarcas ganzes Leben neue biographische Aufschlüsse gewähren und mehrfach auch für die Entstehungsgeschichte der Werke und für die Kenntnis von Petrarcas Korrespondentenkreis von Wert sind. Piur urteilt in einer Besprechung in der D. L. Z. 1929 (Sp. 430—432), auf die ich für alles Nähere verweise: „Für jeden, der sich ernsthaft mit Petrarca beschäftigt, ist die Kenntnis dieser Aufsätze unentbehrlich."

Zu diesen Untersuchungen Forestis sind für die Biographie

[1]) Brescia, Giulio Vannini, 1928, 493 S.

Petrarcas noch hinzuzufügen: ein Aufsatz von H. Cochin über „Petrarca et J. Colonna: une cour épiscopale en Gascogne" (in: Annuaire-Bull. de la soc. de l'Hist. de France, 59, 1922, S. 96—134) und die philologisch wichtigen Erörterungen von Giov. Gentile über den (sehr beschränkten) Umfang der Kenntnis, die Petrarca von platonischen Schriften besitzen konnte.[1])

Für eine kritische Edition von Petrarcas Werken ist neuerdings endlich ein erster Schritt getan worden. Eine schon vor dem Weltkriege geplante „Edizione nazionale delle opere del Petrarca" beginnt ins Leben zu treten. Als erster Band liegt die Neuausgabe der „Africa" von Festa vor.[2]) Bekanntlich hat dieses Epos, auf das sich Petrarcas Dichterruhm bei seinen Lebzeiten hauptsächlich gründete und das uns wie kein anderes seiner Werke sein Wunschbild vom Römertum deutlich werden läßt, eine merkwürdige äußere Geschichte gehabt. Zu des Dichters Lebzeiten wurden lediglich einige Verse des VI. Buches (die Mago-Episode) bekannt, alles Übrige blieb der Öffentlichkeit vorenthalten und kam später mit dem Nachlaß des Dichters an den Paduaner Humanistenkreis, in dem das Manuskript erst etwa 20 Jahre nach dem Tode des Autors vielfach überarbeitet herausgegeben wurde. Vorher hatte aber auch schon Salutati in Florenz sich eine Abschrift zu verschaffen gewußt und diese mit Konjekturen, Argumenten und wissenschaftlichem Apparat versehen. Bei dieser Überlieferungsgeschichte bedarf es einer mühsamen philologischen Arbeit, um aus den späteren Bearbeitungen die ursprüngliche Fassung herauszuschälen. Die einzige neuere Ausgabe von Corradini (1874), die nur einen Teil des Handschriftenbestandes verwertete, genügte längst nicht mehr. Die neue Ausgabe von Festa ist das Ergebnis von jahrzehntelangen philologischen Bemühungen und schafft eine kritische Grundlage für alle weitere Beschäftigung mit dem Epos. Über Lücken und Mängel, die auch jetzt noch auszufüllen bleiben, unterrichten sich deutsche Benutzer am besten aus der eingehenden Besprechung von Ed. Fränkel im „Gnomon" (III, S. 485ff.). Zur inhaltlichen Würdigung der Africa ist auch auf die kleine Sammlung von Aufsätzen zu verweisen, die Festa schon ein Jahr zuvor (1926) unter dem Titel „Saggio sull' Africa del Petrarca" (Palermo, Sandron) erscheinen ließ.

Für die Korrespondenzen Petrarcas liegen zwar noch keine kritischen Neuausgaben vor, doch sind neuerdings wichtige

[1]) I dialoghi di Platone posseduti di Petrarca; Ancora degli scritti e degli studî platonici del Petrarca; I codici di Scolario Saba; sämtlich wieder abgedr. in dem Sammelbande von Gentiles „Studî sul rinascimento", Firenze 1923, Valecchi.

[2]) Francesco Petrarca, L'Africa. Edizione critica per cura di Nicola Festa. Firenze 1927, Sansoni, 271 S.

Vorarbeiten zu solchen erschienen, die künftig bei der Benutzung der älteren Ausgaben von Fracassetti (Familiares, Seniles und Variae) und Rosetti (Epist. metricae) mit herangezogen werden müssen. Für Familiares, Seniles, Variae und Epistolae sine nomine ist schon oben (S. 340) auf die grundlegenden Arbeiten von Piur hingewiesen worden. Für die Epist. metricae ist eine Arbeit von E. Biandri (in den Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, 5. Ser. vol. 29, 1920/21, p. 15—27) zu vergleichen.

Die weitaus wichtigste Erscheinung über den Hum. des Trecento nach Petrarca ist das Buch von Remigio Sabbadini über Giovanni (di Conversino) da Ravenna.[1]) Es bietet eine der bedeutsamsten Neuentdeckungen zur Geschichte des Hum. im Trecento. Man merkt dem Verfasser die Freude an, sein großes und wichtiges Quellenmaterial zum ersten Male für die Forschung auswerten zu können, das ganze Buch bekommt dadurch Wärme und Lebendigkeit. Nicht einmal die äußeren Lebensumrisse der dargestellten Persönlichkeit, die jetzt als greifbarste Humanistengestalt des 14. Jahrh. nächst Petrarca vor uns steht, durften bisher als gesichert gelten. Immer wieder hatten sich die wenigen Daten, die wir über Giovanni di Conversino da Ravenna besaßen, mit den Notizen über einen anderen Ravennaten, Giovanni Malpaghini da Ravenna, vermengt, der ebenfalls ein Schüler Petrarcas, doch von ungleich geringerer Bedeutung, war. Alle Versuche, die Lebensläufe dieser beiden Männer reinlich zu scheiden (Max Lehnerdt hatte daran einen Hauptanteil), hatten zu keinem endgültigen Ergebnis führen wollen, bis Sabbadini durch systematische Sammlung des durch ganz Europa zerstreuten Quellenmaterials die Untersuchung auf eine neue Basis stellte. Es ist ein erstaunlicher literarischer Reichtum, den S. vorzulegen hat. In acht Handschriften (in Oxford, Venedig, Agram, Paris, Dresden und Rom) fanden sich nicht weniger als 18 größere und kleinere Werke des Ravennaten, darunter eine umfangreiche Korrespondenz (unter den Adressaten sind Pier Paolo Vergerio, Leonardo Giustiniani, Francesco Zabarella), Memoiren („Rationarium vite", „De primo eius introitu ad aulam" u. a.), moralphilosophische und politische Traktate („De miseria humane vite", „De fato", „Dragmalogia de eligibili vite genere" u. a.) und historische Schriften (z. B. „Familie Carrariensis natio"). Bis in die Einzelheiten hinein gelingt es S., Giovannis Leben aus diesen Schriften zu rekonstruieren. Die Aufgabe, es von dem Lebensgange des Namensvetters (Giovanni Malpaghini da Ravenna) zu unterscheiden, erledigt sich damit über Erwarten leicht von selbst. Deutlich tritt aus den von S. benutzten

[1]) Remigio Sabbadini, Giovanni da Ravenna. Insigne figura d' umanista, 1343—1408. Da documenti inediti. Como 1924, Tip. ed. Ostinelli, 270 S.

Schriften die große Bedeutung Giovannis di Conversino auch in geistiger Hinsicht für das Verständnis des trecentistischen Hum. hervor. Nicht nur als Lehrerpersönlichkeit, sondern auch durch seine moralphilosophischen und politischen Ideen wird er künftig als der am meisten charakteristische Vertreter der älteren Petrarca-Schule gelten dürfen. S.s Darstellung beschränkt sich freilich in der Hauptsache bewußt auf eine Rekonstruktion des äußeren Lebens. Aber auch so vermittelt die Biographie bei der Einzigartigkeit ihrer Quellen eine Fülle von neuen kulturgeschichtlichen Kenntnissen und soziologischen Einblicken in das Leben der Humanisten in der zweiten Trecentohälfte. Auf rein biographische Gesichtspunkte beschränkt ist nicht nur die Darstellung, sondern auch die Auswahl von umfangreichen Auszügen aus Giovannis Schriften, die die ganze zweite Hälfte des Buches füllt. Die nächste Aufgabe für die Forschung wird daher eine vollständige Edition und geistesgeschichtliche Erschließung der neu gewonnenen Quellen sein. S. selber beendet sein Vorwort mit der Hoffnung auf einen kommenden „lavoro definitivo". Freilich ist zur Zeit wenig Hoffnung vorhanden, daß diese Arbeit bald unternommen werden kann. Von S. selber ist sie nicht zu erwarten. Novati (der wohl daran gedacht hat; in seinem Nachlaß in der Soc. stor. Lombarda in Mailand befinden sich Kopien zahlreicher Schriften des Ravennaten, die ich dort 1929 benutzen konnte) und Zabughin, die beiden italienischen Forscher, die für diese Aufgaben am meisten in Frage kamen, sind nicht mehr am Leben. Ob es mir selber möglich sein wird, in Forschungen, die ich über Giovannis Zeitgenossen Francesco da Fiano vorbereite, auch den Ravennaten genügend mit zu berücksichtigen, steht noch nicht fest. Unter diesen Umständen wird wohl noch für längere Zeit die einzige ideengeschichtliche Analyse der Schriften Giovannis, auf die man den Hum.-Forscher verweisen kann, das — leider nur in russischer Sprache veröffentlichte — Werk von Korelin über den „Italienischen Frühhumanismus und seine Historiographie" (1891) bleiben, das von mehreren Hauptwerken des Ravennaten ausführliche Inhaltsanalysen (mit Textproben) nach den Pariser Handschriften enthält und daher eine wichtige Ergänzung zu Sabbadinis Buche bildet.

Berlin. Hans Baron.

GESCHICHTE DER MEDIZIN II.

7. Wer über die Fortschritte der Kenntnis der antiken griechisch-römischen Medizin berichten will, kommt an einem Eingehen auf eine mühsame philologische Kleinarbeit nicht vorbei.[1]) Sie konzentriert sich in erster Linie in Gestalt von vorausgehenden und nachfolgenden Studien um die oben erwähnten neuen Corpusbände der griechischen und lateinischen Ärzte, von deren Werdegang, Schwierigkeiten und Problemen die Berichte von Diels, Ilberg, v. Wilamowitz-Moellendorff und W. Jaeger beredte Kunde geben.[2]) Aber auch unabhängig von der Arbeit um das Corpus wurden zahlreiche Einzeluntersuchungen der Frage der Textüberlieferung, -verbesserung und -übersetzung, der Echtheit, Datierung und inhaltlichen Analyse antiker Traktate gewidmet. Von ihnen beschäftigten sich mit den hippokratischen Schriften in erster Linie die Studien von Heidel[3]), Niedermann[4]), Roscher[5]), der gegen Diels die Ansicht verteidigt, daß in dem ersten Kapitel der Schrift von der Siebenzahl

[1]) Sehr beachtenswerte Vorschläge zur gemeinsamen Arbeit der Philologen und Mediziner, die auf die Herstellung sorgfältiger Indices und eines medizinhistorischen Begriffwörterbuches abzielen, macht L. Englert (Die gegenwärtige Situation der Forschung zur Geschichte der antiken Medizin, Sudhoffs Arch. XX [1928], S. 307—326).

[2]) Vgl. Hermann Diels in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1917, S. 73—76, 1919, S. 59—60, 1922, S. XXIII bis XXVII. — Joh. Ilberg, Philologische Probleme der Medizingeschichte des Altertums, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur, Jg. 47 (1921), S. 31—45; Ders., Das Corpus medicorum antiquorum, Festschrift für Giesecke, Wirtschaft und Idealismus 1928, S. 25—38; v. Wilamowitz-Möllendorf in den Sitzungsberichten ber Berliner Akademie 1923, S. LI, LII; W. Jaeger, ebenda 1925, S. LXV dis LXVI, 1926, S. LXVI, 1927, S. XLV, 1928, S. XLIV—XLV, 1929, S. LXVIII—LXIX.

[3]) W. A. Heidel, Hippokratica I, Harward studies in class. phil. XXV (1914), S. 139—203.

[4]) Max Niedermann, Notes critiques sur la version latine du *περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων*. Revue de philol. t. XLI (1917), S. 221.

[5]) W. H. Roscher, Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung zum erstenmal herausgegeben und erläutert. Paderborn 1913 (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altertums, Bd. VI, 3. u. 4. Heft). Es sind weitere hippokratische, diokleische und andere Bruchstücke bei-

ein wertvolles Fragment altionischer Lehre vorliegt, Pohlenz, der die wichtige Schrift De prisca medicina behandelt, in der die Naturphilosophie abgelehnt und die Empirie gerühmt wird[1]), Wenkebach[2]), der nachweist, daß die Zeichen, die den hippokratischen Krankengeschichten angehängt sind, und über deren Echtheit sich schon die vorgalenischen Hippokratesinterpreten stritten, bei den meisten Erklärern des Altertums für untergeschoben galten, Gardthausen[3]), der die Charaktere am Schlusse der Krankengeschichten in den Epidemien auf Mnemon von Side (240—230 n. Chr.) zurückführt, Regenbogen[4]), der die Probleme und nächsten philologischen Aufgaben der Hippokratesforschung behandelt, Bensel[5]), der zeigt, daß der Text des pseudohippokratischen De medico, der der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. angehört, nicht von dem Lehrer des Epikur Nausiphanes geschrieben wurde, aber epikureisch beeinflußt ist, Unger[6]) und Wellmann[7]) mit neuen Beiträgen zur Hippokratesüberlieferung.

Von ganz besonderer Bedeutung sind die Erotianstudien von Nachmanson[8]), die nicht nur in die Geschichte des wichtigen

gegeben. Nach der Ansicht von Diels handelt es sich in dem oben erwähnten Kapitel um eine „törichte", nur kultur-historisch interessante Schrift eines Hippokratikers zwischen 450 u. 350 v. Chr. Vgl. vor allem Diels, Dtsch. Literaturzeitung, Jg. XXXII, 1911, Sp. 1861, Die vermeintliche Entdeckung einer Inkunabel d. griech. Philosophie. Siehe auch Ilberg, Ärzteschule von Knidos, 1924.

[1]) Pohlenz, Das 20. Kapitel von Hippokrates de prisca medicina. Hermes LIII (1918), S. 396—421.

[2]) Wenkebach, Eine alexandrinische Buchfehde um einen Buchstaben in den hippokratischen Krankengeschichten. Ein unveröffentlichtes Galenkapitel. Sitz.-Ber. der Berliner Ak. 1920, S. 241—253.

[3]) V. Gardthausen, Die Unterschriften hippokratischer Krankengeschichten. Ztschr. d. dtsch. Ver. f. Buchwesen u. Schrifttum, Jg. VI (1923), S. 60—68. Die Charaktere enthalten in den Anfangsbuchstaben den Namen des Autors, des Kranken, die Todesursache u. a.

[4]) Otto Regenbogen, Hippokrates und die hippokratische Sammlung. Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum, Jg. 47 (1921), H. 5, S. 185—197.

[5]) J. F. Bensel, Hippocratis qui fertur de medico libellus ad codicum fidem recensitus. Philologus LXXVIII (N. F. XXXII), S. 88—130.

[6]) Ferd. Carol. Unger, *Περὶ καρδίης*, liber hippocraticus de corde editus cum prolegomenis et commentario. Lugd. Batav. 1923. Utrechter Dissertation; s. auch Mnemosyne LI (1923), S. 1—101.

[7]) Max Wellmann, Hippokrates, des Thessalos Sohn. Hermes 61 (1926), S. 329—334. Hippokrates, des Herakleides Sohn. Ebenda 64 (1929), S. 16—21.

[8]) Ernst Nachmanson, Erotianstudien. Upsala 1917, Leipzig, in Kommission bei O. Harrassowitz. XV, 574 S.

Hippokrateslexikons von Erotian neues Licht werfen, sondern auch im hippokratischen Text an einer erheblichen Zahl von Wörtern und Stellen Fehler berichtigen und Lücken ausfüllen. An sie schloß sich die musterhafte Edition des Lexikons selbst, das aus äußeren Gründen nicht im Verband des Corpus erschien.[1])

Der besseren Erschließung Galens dienen die Arbeiten von H. Schöne[2]), von Helmreich[3]), der das Hippokratesglossar des Galen in der Edition von Kühn einer gründlichen Bearbeitung unterzog, von Wenkebach[4]), der ausgedehnte Partien aus dem angeblich Galenschen Kommentar zu den Epidemien des Hippokrates bei Kühn als grobe Fälschungen nachwies und zeigte, wie schlecht das Prooemium dazu überliefert ist, und wie notwendig die arabische Tradition zur Textvergleichung herangezogen werden muß, von Issel[5]), der die Beziehungen des Sextus Empiricus zu Galen untersuchte und endgültig die Unechtheit der pseudo-galenischen *Εἰσαγωγὴ ἠλατρός* aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. nachwies, von Nachmanson[6]), von Meyerhof[7]), der aus arabischen Quellen außerordentlich wertvolle Beiträge zur Galenforschung lieferte.

---

[1]) Erotiani vocum Hippocraticorum collectio cum fragmentis rec. Ernst Nachmanson. Göteborg 1918. In Kommission bei O. Harrassowitz in Leipzig. XXXII, 155 S. Vgl. die Ergänzungen von Helmreich in Mitt. z. Gesch. d. Med. u. d. Naturwiss. XVII (1918), S. 256.

[2]) H. Schöne, Zu Galens Schrift *Περὶ τοῦ παρ' Ἱπποκράτει κώματος*. Rhein. Museum f. Phil. N. F. Bd. LXXI, S. 388—405; Ders., Verbesserungen zum Galentext. Sitz.-Ber. d. Berliner Akademie 1924, S. 94—106.

[3]) Helmreich, Handschriftliche Verbesserungen zu dem Hippokratesglossar des Galen. Sitz.-Ber. d. Berliner Ak. 1916, S. 197—214.

[4]) E. Wenkebach, Pseudogalenische Kommentare zu den Epidemien des Hippokrates, Abh. d. Preuß. Akademie, Phil. hist. Klasse 1917, Nr. 1; Das Prooemium der Kommentare Galens zu den Epidemien des Hippokrates, ebenda 1918, Nr. 8; Untersuchungen über Galens Kommentar zu den Epidemien des Hippokrates, ebenda 1925, Nr. 1; Dichterzitate in Galens Erklärung einer hippokratischen Fieberbezeichnung, Abh. d. sächs. Ak. d. Wiss., Phil. hist. Kl. XXXIX, Nr. 1 (1928); Beiträge zur Textgeschichte der Epidemienkommentare Galens, H. 1 u. 2, Abh. d. Preuß. Akademie d. Wiss., Phil. hist. Klasse 1927, Nr. 4, 1928, Nr. 9.

[5]) Aemilius Issel, Quaestiones Sextinae et Galenianae. Marburg, Phil. Diss. 1917.

[6]) Ernst Nachmanson, Ein neuplatonischer Galenkommentar auf Papyrus. Minneskrift utgiven av filologiska samfundet i Göteborg. Göteborgs Högskolas Årskrift. Bd. XXXI, II (1925), S. 201—207.

[7]) Max Meyerhof, Über das Leidener arabische Fragment von Galens Schrift, „Über die medizinischen Namen", Sitz.-Ber. d. Berliner Akademie 1928, S. 296—319; Ders., Über echte und unechte Schriften Galens nach arabischen Quellen, ebenda 1928, S. 533—547; Ders., Über echte Schriften

Neben diesen beiden größten Vertretern sind uns eine Reihe kleinerer Ärzte und Quellen der antiken Medizin näher gerückt und besser bekannt geworden.

Bestritten ist noch immer die Frage der Vorlage des Celsus. Während Marx in seiner Einleitung zur Edition[1]) sie in dem griechischen Werk des T. Aufidius Siculus sieht, sucht Wellmann[2]) sie neuerdings in dem Werk des Tiberius Claudius Menecrates, der am Hofe des Kaisers Tiberius und späterer Kaiser als Arzt wirkte und bisher nur aus Galen und einer Inschrift bekannt war. Er wies ein Stück aus Diogenes Laertios mit zahlreichen Beziehungen zur Medizin dem Kreise der Jungpythagoräer und den Anonymus Londinensis, in dem er ein Bruchstück der *Εἰσαγωγή* des Soranos von Ephesos fand, der jüngeren methodischen Schule zu. Für des Dioscurides *Περὶ ἁπλῶν φαρμάκων* legte er die bestrittene Echtheit[3]), Bethe[4]) den Verfasser der wichtigen medizinischen Lehrgedichte Theriaka und Alexipharmaka auf die Zeit um 275 v. Chr. fest. Auf die neue bessere Ausgabe des Marcellus Empiricus, dessen Quellen Liechtenhan[5]) in eingehender Untersuchung vornehmlich im Scribonius Largus, Pseudoplinius und Pseudoapuleius findet, im Corpus medicorum latinorum gestützt, konnte Jourdan[6]) die indirekte Überlieferung des Scribonius Largus, dessen Schrift von W. Schonack ins Deutsche übersetzt und erläutert wurde[7]), einer neuen Untersuchung unterziehen. Doch werden seine Ergebnisse von Kind in manchem angegriffen.[8]) Wesentliche Bereicherungen der Kenntnis der Quellen des älteren

Galens, welche die Araber noch besaßen, Festschr. f. Max Neuburger 1928, S. 257—260; Ders., Autobiographische Bruchstücke Galens aus arabischen Quellen, Sudhoffs Arch. XXII (1929), S. 72—86.

[1]) A. Cornelii Celsi quae supersunt recensuit Fr. Marx. Corp. med. lat. t. I. Lipsiae 1915. Vgl. oben S. 243 Anm. 2.

[2]) Max Wellmann, A. Cornelius Celsus. Sudhoffs Arch. XVI (1925), S. 209—213.

[3]) M. Wellmann, Eine pythagoräische Urkunde des IV. Jahrhunderts vor Chr., Hermes LIV (1919), S. 225—258; Ders., Der Verfasser des Anonymus Londinensis, ebenda LVII (1922), S. 396—429; Ders., Die Schrift des Dioskurides *περὶ ἁπλῶν φαρμάκων*. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin. Berlin 1914.

[4]) E. Bethe, Die Zeit Nikanders. Hermes LIII (1918), S. 110—112.

[5]) Ed. Liechtenhan, Sprachliche Bemerkungen zu Marcellus Empiricus. Basel 1917.

[6]) P. Jourdan, Notes de critique verbale sur Scribonius Largus. Thèse. Neufchatel. Paris 1919.

[7]) Wilh. Schonack, Die Rezeptsammlung des Scribonius Largus. Jena 1912.

[8]) Vgl. Mitt. z. Gesch. d. Med. u. Naturw. XIX, S. 66f.

Plinius sind Wellmann zu verdanken[1]), Giarratano und Vollmer[2]) die Edition der Reste eines für die Kenntnis der griechisch-römischen Kochkunst wichtigen Textes aus der Zeit des Tiberius. Sigerist bringt neue Textfragmente[3]) zur Chirurgie und Medizin der römischen Kaiserzeit, die unter dem Namen des Pneumatikers Heliodor, des Zeitgenossen Juvenals, gehen, und erkennt in ihnen Auszüge aus einer pneumatischen Sammlung, die in ihren chirurgischen Partien tatsächlich in letzter Linie auf Heliodor als Quelle zurückzuführen sein dürften.

Wichtige Nachträge zur Ausgabe des Serenus liber medicinalis liefert Vollmer.[4]) Hirschberg[5]) stellt die verstreuten Fragmente des Demosthenes Philalethes zusammen, der im 1. Jahrh. n. Chr. einen verloren gegangenen griechischen Kanon der Augenheilkunde „buchte" und dadurch eine wichtige Quelle schuf, aus der alle späteren schöpften. Schipper[6]) liefert einen neuen Text zur Gynaecia des Vindician. Der am Ausgang der Antike stehende lateinische Bearbeiter des verloren gegangenen Originalwerkes von Soranos über die akuten und chronischen Krankheiten, Caelius Aurelianus, hat sich in dem hier zu besprechenden Zeitabschnitt mit Recht der besonderen Beachtung von medizinhistorischer und philologischer Seite erfreut; ist er doch gerade, weil die griechische Quelle mit dem wichtigen Werk des vielseitigen Geburtshelfers versiegt ist, doppelt wertvoll. Als Vorstudie gab Meyer-Steineg[7]) neben einer Analyse des Inhalts von De morbis acutis et chronicis eine Darstellung der methodischen Schule, der Caelius Aurelianus zuzurechnen ist, indem er Asklepiades als ihren Vorbereiter, Themison als ihren Begründer, Thessalos von Trales als ihren Ausbauer, Soranos als ihren Vollender und die Wendung zum methodischen Gedanken überhaupt als Anpassung der griechischen Heilkunde an die

[1]) M. Wellmann, Beiträge zur Quellenanalyse des älteren Plinius. I. Teil. Hermes LIX (1924), S. 129—156.

[2]) Apicii librorum X qui dicuntur de re coquinaria quae exstant ediderunt G. Giarratano et Fr. Vollmer. Lipsiae, Teubner MCMXXII.

[3]) H. E. Sigerist, Die „Cirurgia Eliodori", Sudhoffs Arch. XII (1920), S. 1—9; Ders., Die „Lecciones Heliodori", ebenda XIII (1921), S. 145—156.

[4]) F. Vollmer, Nachträge zur Ausgabe des Serenus liber medicinalis. Philologus LXXV (1919), S. 128—133.

[5]) Julius Hirschberg, Die Bruchstücke der Augenheilkunde des Demosthenes. Sudhoffs Arch. XI (1919), S. 183—188.

[6]) Josef Schipper, Ein neuer Text der Gynaecia des Vindician aus einer Münchener Handschrift des XII. Jahrhunderts. (Clm. 4622.) Med. In.-Diss. Leipzig 1921.

[7]) Theod. Meyer-Steineg, Das medizinische System der Methodiker, eine Vorstudie zu Caelius Aurelianus de morbis acutis et chronicis. Jena 1916.

Eigenart des Römers auf dem neuen italienischen Boden erklärte. Die bis ins einzelne vorhandene Abhängigkeit von Soran wurde besonders überzeugend von Ilberg[1]) nachgewiesen, der ihn mit Celsus vergleicht. Bei einer Neuedition des Werkes wird man nach Helmreich[2]) den sog. Aurelius de acutis passionibus, einen freien Auszug aus Caelius Aurelius, heranziehen und nach Ilberg[3]) neugefundene Fragmente der Tardae passiones aus dem 9. Jahrh. benutzen müssen. In die byzantinische Zeit führen endlich noch die Untersuchungen von Helmreich[4]) über die Quellen des phrygischen Mönches Meletios, der im 7./8. Jahrh., stark an Galen angelehnt, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* schrieb.

8. Wenn einmal die zahlreichen Texte in ihrer endgültigen Redaktion und, soweit das überhaupt möglich ist, sicheren Fixierung ihrer Verfasser und ihrer Entstehungszeit vorliegen, wird die Forschung auf unendlich weite Sicht mit der Übersetzung, Interpretation und Bearbeitung ihres medizinischen und ärztlichen Inhaltes zu tun haben. Dann wird wohl manches in anderem Lichte erscheinen als heute[5]), und heute sieht schon vieles anders aus wie vor zwei Dezennien. Die homerische Heilkunde war nach den Untersuchungen von Coglievina[6]) und O. Koerner[7]) er-

[1]) Joh. Ilberg, Vorläufiges zu Caelius Aurelianus. Ber. über die Verh. d. Sächs. Ak. d. Wissensch., Phil. hist. Klasse 77 (1925), H. 1.

[2]) G. Helmreich, Zum sogenannten Aurelius de acutis passionibus. Rhein. Museum f. Philologie, N. F. 73 (1920), S. 46—58.

[3]) Joh. Ilberg, Aus einer verlorenen Handschrift der Tardae passiones des Caelius Aurelianus, Sitz.-Ber. d. Berliner Akad. 1921, S. 819—829; Ders., Ein weiteres Blatt der Lorscher Handschrift des Caelius Aurelianus, ebenda 1922, S. 282—284; Ders., Aus einer verlorenen Handschrift, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Jg. 47 (1921), S. 425.

[4]) G. Helmreich, Handschriftliche Studien zu Meletius. Abh. d. Preuß. Akad. d. Wissensch., Phil. hist. Klasse 1918, Nr. 6.

[5]) Wie subjektiv hier vieles ist und wohl immer bleiben wird, zeigt unter anderem O. Koerner (Der Eid des Hippokrates, München und Wiesbaden 1921), der den Eid der hippokratischen Sammlung so interpretiert, daß in ihm — ein ganz modernes Problem — die Pflicht zur Brechung des Berufsgeheimnisses ausgesprochen ist, wenn höhere Interessen auf dem Spiel stehen, und in den Standesverhältnissen der Asklepiaden die Anfänge des Universitätswesens sieht.

[6]) Benevenuto Coglievina, Die homerische Medizin. Eine medizinisch-kulturhistorische Skizze. Graz 1921.

[7]) Otto Koerner, Die ärztlichen Kenntnisse in Ilias und Odyssee. München 1929; vgl. auch Ders., Wie entstanden die anatomischen Kenntnisse in Ilias und Odyssee? Münch. med. Wschr. 1922, S. 1484—1487 und O. Schmiedeberg, Über die Pharmaka in der Ilias und Odyssee, Straßburg 1918 (Schriften der wissensch. Ges. in Straßburg, H. 36). Vgl. auch die kritische Arbeit von E. Fuld, Wissenschaft bei Homer und Kritik, Sudhoffs Arch. XXIII (1930), S. 152—183.

heblich weiter fortgeschritten, als man früher glaubte. Am interessantesten ist die Konstatierung Koerners, daß die anatomischen Kenntnisse jener Zeit fast unerklärlich bleiben, wenn man nicht annimmt, daß doch schon Leichen seziert worden sind. Das mag selten gewesen sein, aber völlig ohne praktische Menschenanatomie, wenn sich Sektionen für die Frühzeit auch bis jetzt nicht mit absoluter Sicherheit nachweisen lassen, war die Antike auch abgesehen von Alexandria nicht; berichtet doch Suidas, daß man bei der Sektion der Leiche des Rhetors Hermogenes ein Zottenherz gefunden habe (modern gesprochen: ein durch rheumatische Infektion verursachtes vergrößertes cor villosum).[1])

Daß Apollo, der als ursprünglicher Todesgott in der Ilias die männermordenden Pestpfeile sendet, später zum Heilgott wird, erklärt sich nach Ganszyniec daraus, daß im Laufe der Zeit eine Kultusgemeinschaft mit dem homerischen Paieon, mit dem „Sohne" Asklepios entstand, und pontische Arztgottheiten apollonisiert wurden.[2])

Die Kenntnis des Asklepioskultes und der Tempelmedizin wurde in zahlreichen wichtigen Einzelheiten durch die bahnbrechenden Arbeiten von Rudolf Herzog bereichert.[3]) Auf die Votive und die therapeutischen Methoden fällt neues Licht durch die Untersuchungen von Meyer-Steineg[4]) und durch jüngere Funde, die zusammen mit älteren Weihetafeln von Sudhoff bearbeitet wurden. Auf ihnen erblickt man die Darstellung ganzer Operationsszenen, die im Traum erlebt wurden.[5]) Von den Asklepieien sind die von Kos und Knidos wegen ihrer engen Verbindung mit der wissenschaftlichen Medizin am berühmtesten geworden. Die knidischen Bücher, die man auch in der Schulbibliothek von Kos trotz mancher prinzipieller und spezieller Einwendung hochhielt, und die wohl über Kos später als „hippokratisch" in das Corpus hippocraticum kamen, wie es in Alexandria redigiert wurde, sind, wie Ilberg[6]) dartut, sowohl in den deutlich als Leit-

[1]) Vgl. hierzu die gemeinsame Arbeit des Philologen O. Immisch und des Pathologen L. Aschoff, Die Krankheit des Hermogenes, Philolog. Wochenschr., Jg. 42 (1922), Sp. 736—744.

[2]) R. Ganszyniec, Apollon als Heilgott. Sudhoffs Arch. XV (1923), S. 33—42.

[3]) Man vgl. vor allem R. Herzog, Heilige Gesetze von Kos, Abh. d. Preuß. Ak. d. Wiss., Phil. hist. Kl. 1928, Nr. 6, eine auch standesgeschichtlich besonders wertvolle Studie.

[4]) Th. Meyer-Steineg, Darstellungen normaler und krankhaft veränderter Körperteile an antiken Weihegaben. Jena 1912.

[5]) K. Sudhoff, Handanlegung des Heilgottes auf attischen Weihetafeln. Sudhoffs Arch. XVIII, S. 235—250.

[6]) Joh. Ilberg, Die Ärzteschule von Knidos. Ber. über die Verh. d. Sächs. Ak. d. Wiss., Phil. hist. Kl. 76. Bd. (1924), H. 3.

faden für den Lehrvortrag wie in den als Ausarbeitung für das Studium erkennbaren Schriften, unter denen uns die gynäkologischen besonders viel zu geben haben, nicht nur Zeugnisse einer großen eigenen Erfahrung und Beobachtung, sondern zeigen auch deutliche Beeinflussung von sikelisch-empedokleischer Lehre und nicht zum wenigsten von Kos selbst, wie auch Kos manches von Knidos angenommen hat. Vergangenheit und Gegenwart von Kos und Knidos, durch ihre Geschichte lebendig verbunden, schildert Sudhoff, als Ergebnis einer Reise in die südöstliche Aegaeis, in außerordentlich anziehender Form mit reichlicher Beigabe von Skizzen, Karten und Abbildungen an Ort und Stelle aufgenommener Photographien.[1]) Eine starke Förderung erfuhr in den letzten Dezennien die Kenntnis der von den Hippokratikern und von den älteren und jüngeren Ärzten der Antike benutzten Instrumente.[2])

Durch die im Skeptizismus verwurzelte Anschauung, daß der Arzt nicht viel Worte machen, von Ruhmsucht frei, leidenschaftslos und gemütsruhig sein soll, standen die Ärzte der empirischen Schule, die weniger eine Schule, als eine „Richtung" sein wollte,

[1]) K. Sudhoff, Kos und Knidos. Erschautes, Erforschtes und Durchdachtes aus der südöstlichen Aegaeis. Mit 5 Karten u. 40 Abbildungen. 116 S., 27 Tafeln. München, Verlag der Münchener Drucke 1927.

[2]) Man vgl. hierzu u. a. Th. Meyer-Steineg, Chirurgische Instrumente des Altertums, Ein Beitrag zur antiken Chirurgie, Jena 1912.

W. H. Buckler and R. Caton, Account of a group of medical and surgical instruments found at Kolophon. Proc. of the Royal soc. of med. VII, sect. of the hist. of med. p. 235—242.

Richard Caton, Notes on a group of medical and surgical instruments found near Kolophon. The Journ. of hell. stud., Vol. XXXIV, part I (1914), S. 114—118.

Instrumentenabbildungen auf einem Grabstein gibt: R. Meli, Cippo Sepolcrale Marmoreo eretto ad un medico vissutto sotto Adriano sul quale è scolpita una busta di ferri chirurgici, Riv. d. stor. crit. delle scienze mediche e naturale, Ann. V, Nr. 4, 1914, S. 293—299.

Julius Hirschberg, Die augenärztlichen Instrumente der alten Griechen. Ztrbl. f. prakt. Augenheilk. 1918, Mai-Juni, S. 65—78.

K. Sudhoff, Mutterrohr und Verwandtes im medizinischen Instrumentarium der Antike. Sudhoffs Arch. XVIII, H. 1, 51—71.

S. Holth, Greco-Roman and Arabic Bronze Instruments and their medical-surgical use with 4 plates and 5 figures in the text. Videnskapssellskapets Skrifter I, Math. nat. Klasse 1919, Nr. 1. Kristiania 1919.

Eb. Hommel u. Jul. Hirschberg, Geschichtliche Bemerkung über Lidheber bei altgriechischen Ärzten. Klin. Mon. f. Augenheilk. XLVI (1921), S. 439—441.

J. Conio, Das Grab eines römischen Arztes in Bingen. Germania, Korr. Bl. d. röm.-germ. Kommission des dtsch. Arch. Inst. 1925, H. 3, S. 152 bis 162.

dem von ihr bekämpften hippokratischen Dogmatismus so nahe, als sie sich durch das bei Menodot ausgesprochene Bekenntnis, Ruhm und finanzieller Gewinn seien τέλος der ärztlichen Tätigkeit, von seiner φιλανθρωπίη entfernten. In Deichgräbers hervorragender Untersuchung[1]) erscheint die Schule in neuem Licht und als echtes Kind der hellenistischen Zeit, verwandt mit der realistischen Geschichtschreibung des Polybios und dem Naturalismus mancher hellenistischer Künstler, aber auch in der Medizin und Philosophie der vorhergehenden Jahrhunderte vorbereitet. Vieles klingt an die sikelische Ärzteschule, an den Sophismus, an platonische und aristotelische Gedanken über die Frage „ratio und experimentum" an. Der eigentliche Weg geht von Demokrit über Nausiphanes und Epikur selbst. Indirekte Förderung kommt von den Alexandriner Anatomen. In der Bewertung der Symptome finden sich starke Anklänge an den jetzt wieder so aktuellen Begründer der Homöopathie, Hahnemann, dagegen müssen Baconsche Philosophie und empirische Schule trotz mancher Übereinstimmung als grundsätzlich verschiedene philosophische Richtungen angesehen werden. Ebensowenig kann man die Vaihingersche Lehre mit ihr vergleichen, obwohl die Empiriker immer so arbeiten, „als ob" die Phänomene der Erfahrung die Wirklichkeit selbst darstellten.

Von den Untersuchungen, die einzelnen Wissenszweigen der antiken Medizin gewidmet sind, hat die Arbeit von Werner[1]) ein in der Hauptsache negatives, aber darum nicht weniger wertvolles Ergebnis, nämlich, daß viele den Alten zugeschriebene Kenntnisse in der Ohranatomie und -physiologie nicht bestanden haben. Vom Vorhandensein des inneren Ohres hat die Antike z. B. nichts gewußt. Hippokrates und Demokrit kannten das Trommelfell, Aristoteles allein hat eine einigermaßen klare Vorstellung vom Mittelohr. Sonst beschränkt sich alles auf das äußere Ohr. Dagegen zeigen die Studien Meyer-Steinegs[2]), die durch Ullrich[3]) wertvoll ergänzt wurden, Galen in seiner Muskel-, Nerven-, Verdauungs- und Ernährungsphysiologie von großer

[1]) Karl Deichgräber, Die griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre. Berlin 1930, VIII, 398 S. Eine ungewöhnlich ergebnisreiche, für die weitere Erforschung der empirischen Medizin grundlegende Untersuchung, von der Referent sehr bedauert, daß eine ausführlichere Besprechung an dieser Stelle nicht möglich ist.

[1]) Hans Werner, Antike Ohranatomie und Gehörsphysiologie. Sudhoffs Arch. XVIII (1926), S. 151—171.

[2]) Th. Meyer-Steineg, Studien zur Physiologie des Galen. Sudhoffs Arch. V (1912), S. 172—224, VI (1913), S. 417—448.

[3]) Friedr. Ullrich, Die anatomische und vivisektorische Technik des Galenos. Med. In.-Diss. Leipzig 1919.

Selbständigkeit, scharfer Beobachtung und exakter, experimenteller Leistung, in vielem über seine Vorgänger herauswachsend, in der Problemstellung und Verwertung der Ergebnisse ganz modern denkend, während sich die Hippokratiker nach den sorgfältigen Untersuchungen von Senn als äußerst selten selbständige Experimentatoren entpuppen, deren weitaus meiste Versuche pythagoräischen Schriften entlehnt sind.[1]) Um so mehr auf Beachtung und kritisch sichtende Erfahrung gestützt ist ihre Lehre vom Fieber und der Entzündung, die Sticker in großzügiger Weise vom Standpunkte des Historikers und erfahrenen Praktikers einer Untersuchung unterzieht, die in weitestem Umfang auch auf das einschlägige Wissen späterer Ärztegenerationen, zum Teil bis auf den heutigen Tag, übergreift.[2]) In der Beurteilung und Behandlung der Psychosen, der Epilepsie und der ihr verwandten Zustände lernen wir die alten Ärzte durch Georg Ilberg und J. L. Heiberg[3]) ebenfalls als gute Beobachter und Therapeuten kennen, die späteren Ärztegenerationen nach dieser Richtung vielfach überlegen waren, während die gründliche Untersuchung von Köhm den Wahnsinn in der zeitgenössischen Dichtung mit ihren Niederschlägen volkstümlicher und sich wandelnder wissenschaftlicher Auffassungen schildert.[4]) Buchheim[5]) schildert unter Beifügung bisher unbekannter Instrumente die unblutigen, geburtshilflichen Operationen des klassischen Altertums. Aus dem Erleben des Weltkrieges heraus entstanden Arbeiten zur Geschichte des Gliederersatzes, in denen von der eisernen Hand des Marcus Sergius aus dem Ende des 3. Jahrh. v. Chr., die von äußerst beschränkter Gebrauchsfähigkeit gewesen sein muß, von einem altitalienischen Stelzbein, eben-

[1]) G. Senn, Über Herkunft und Stil der Beschreibungen von Experimenten im Corpus hippocraticum. Sudhoffs Arch. XXII (1929), S. 217 bis 289.

[2]) G. Sticker, Fieber und Entzündung bei den Hippokratikern. Sudhoffs Arch. XX (1928), S. 150—174, XXII (1929), S. 313—343, 361—381.

[3]) Georg Ilberg, Das neurologisch-psychiatrische Wissen und Können des Aretaeus von Kappadokien. Ztschr. f. d. ges. Neur. u. Psych. LXXXVI, S. 227—246. J. L. Heiberg, Geisteskrankheiten im klassischen Altertum. Berlin und Leipzig 1927. Vgl. auch: E. D. Baumann, De heilige Ziekte. Een Bijdrage tot de Gschiedenis der Geneeskunde in de Oudheid. Rotterdam 1922, 326 S. Ders., Psyches Lijden. Studien voer de Ziekten der Ziel in de Oudheid. Ebenda 1927, 247 S. Ders., Die heilige Krankheit der Skythen. Janus 31 (1927), S. 448—463.

[4]) Josef Köhm, Zur Auffassung und Darstellung des Wahnsinns im klassischen Altertum. Mainz, L. Wilckens 1928.

[5]) E. Buchheim, Die unblutigen geburtshilflichen Operationen des klassischen Altertums. Jena 1916.

falls aus dem 3. Jahrh. v. Chr., das schon eine ausgezeichnete Prothesentechnik aufweist, und von weniger sicheren und zweckdienlichen Ersatzstücken die Rede ist.[1])

Die antike Zahnheilkunde hat Sudhoff in zahlreichen Dissertationen aus seinem medizinhistorischen Institut bearbeiten lassen. Sie haben nach mancher Richtung aufklärend gewirkt, können aber hier unmöglich alle aufgeführt werden.

Die Entwicklung des Krankenhauswesens im alten Rom ist nach den Untersuchungen Meyer-Steinegs weiter vorgeschritten gewesen, als man bisher annahm. In den den griechischen nachgebildeten, zunächst privaten, dann aber amtlich subventionierten Iatreien kann man die erste Form der öffentlichen Krankenanstalt sehen[2]), doch hat es im Gegensatz zur landläufigen Ansicht, wie Sigerist[3]) zeigte, eine ärztliche Versorgung im Sinn der modernen Kassenärzte und Krankenkassen nicht gegeben. Dagegen werden wir in der Trasybulos gewidmeten Schrift Galens in der vorzüglichen philologisch, philosophisch und historisch durchgearbeiteten Interpretation von Englert in manchem an moderne Verhältnisse erinnert, wenn Galen bei der Entscheidung der Streitfrage, ob die Hygiene den Ärzten oder den Gymnasten, d. h. den Trainern der Athleten gehört, in seinen theoretischen Erörterungen über die Begriffe der Hygiene, Iatrik, Gymnastik den Kampf zwischen pseudoärztlichen Strebungen erkennen läßt, der heute wieder besonders lebhafte Formen angenommen hat.[4])

Zur Hygiene der Antike liefert Myginds Studie über die Wasserversorgung Pompejis mit ihrer genauen, durch viele Abbildungen illustrierten Schilderung der Brunnen, Wasserleitungen und öffentlichen und Hauszisternen einer Provinzstadt einen wert-

[1]) K. Sudhoff, Die eiserne Hand des Marcus Sergius aus dem Ende des 3. Jahrhunderts vor Christo, Mitt. z. Gesch. d. Med. u. d. Naturwiss. XV (1916), S. 1—5; Ders., Ein Stelzbein aus altklassischer Zeit Italiens, ebenda, S. 76f.; Ders., Der Stelzfuß aus Capua, ebenda XVI (1917), S. 291 bis 293; Ders., Das Stelzbein von Capua, ebenda XIX (1920), S. 305. W. v. Brunn, Der Stelzfuß von Capua und die antiken Prothesen. Mit 4 Textabbildungen und 1 Tafel. Sudhoffs Arch. XVIII (1926), S. 351—360. S. auch A. Kronfeld, Medikohistorische Irrtümer, Wiener med. Wschr. 79 (1929), S. 19—82, wo eine als Beinprothese gedeutete Darstellung auf einem antiken Vasenbild für die Imitation eines Stelzengängers erklärt wird.

[2]) Th. Meyer-Steineg, Krankenanstalten im griechisch-römischen Altertum. Jena 1912.

[3]) H. E. Sigerist, Kassenärzte im Altertum? Mitt. z. Gesch. d. Med. u. d. Naturw. XXV (1926), S. 65—67.

[4]) Ludwig Englert, Untersuchungen zu Galens Schrift Trasybulos. Studien zur Geschichte der Medizin von Sudhoff u. Sigerist. H. 18. 103 S. Leipzig 1929.

vollen Beitrag[1]), der zeigt, daß trotz sehr beachtlicher Leistung die Stadt auf diesem Gebiete wie in der Kanalisation doch hinter Rom selbst weit zurücksteht. In einer zweiten Arbeit bietet er eine umfassende, in vielem ganz neue Darstellung alles dessen, was sich auf die Hygiene im ganzen (Haus, Bäder, Schlachthaus, Markthalle, Gewerbe, Schule, Gefängnis, Bordell und vieles andere) bezieht.[2]) Aus der Arbeit des Archäologen Meli[3]), die sich mit den Grabschriften der Hebammen befaßt, hören wir, daß es im alten Rom besondere Gebäude für Hebammen und Gebärende gab.

Eine hervorragende Leistung ist die erstmalige Schilderung des antiken Drogenhandels von Alfred Schmidt[4]), die bei den vielfachen Beziehungen zur Kultur, die darin berührt werden, etwa zum Kult, zum Zauber, zur Ernährung, zum Giftwesen, zum Stand der Händler, der Ärzte, der Kurpfuscher, selbst bis zu den Anfängen des mittelalterlichen Apothekenwesens, bis zum Großhandel mit Zoll und Monopol und vielem anderen einen weiten Kreis interessieren muß.

Die enge Beziehung der zuletzt besprochenen Arbeiten zur Kulturgeschichte tritt noch stärker hervor in den Studien, die dem medizinischen Gehalt der römischen Laienliteratur und Dichtung nachgehen, etwa bei Cicero, in den attischen Nächten des Gellius, bei Martial und Juvenal und zahlreichen anderen[5]), vor allem in der Darstellung, die Eugen Holländer unter dem etwas sensationell klingenden Titel „Aesculap und Venus" von der Geschichte der Medizin und des ärztlichen Standes von den Anfängen der Menschheit bis zum Ausklang bei Galen gibt. Der

[1]) Holger Mygind, Pompejis vandforsyning. Köbenhavn, Will u. Tryde 1916. Medicinsk-historiske Smaaskrifter Ved Vilhelm Maar. Janus XXII (1917), S. 294—351.

[2]) Holger Mygind, Hygieniske forhold i oltidens Pompeji. Köbenhavn. K. Koppel 1918, 141 S. mit 49 Abb. u. Stadtplan. S. auch die deutsche Bearbeitung im Janus XXV (1921), S. 250—281, 283—324, 353—383.

[3]) Romolo Meli, Sopra un' antica iscricione sepolcrate di un ostetrica conservata nel palazzo communale di Narni. Riv. di stor. crit. delle scienze med. e nat. X (1919), S. 120—128.

[4]) Alfred Schmidt, Drogen und Drogenhandel im Altertum. Leipzig, I. A. Barth 1924. Zweite unver. Aufl. 1927.

[5]) Vgl. Emil Orth, Cicero und die Medizin. Maria-Martintal bei Kaiseresch (Bez. Coblenz) 1925, VI, 113 S.; M. Neuburger, Die Medizin in den noctes Atticae des Aulus Gellius. Arch. d. stor. della scienza VI (1925), S. 1—17; B. Peyer und H. Remmund, Medizinisches aus Martial. Mit Ergänzungen aus Juvenal und einem naturgeschichtlichen Anhang. Veröffentl. d. Schweizerisch. Gesellsch. f. Gesch. d. Med. u. d. Naturw. Bd. VI. Zürich-Leipzig, Orell-Füßli 1928; H. Oppenheimer, Medical and allied topics in latin poetry. London 1928. VII, 445 S.

nach dem Titel zu vermutende sexualwissenschaftliche Inhalt tritt relativ wenig, bei manchen Völkern so gut wie nicht in die Erscheinung. Was davon gebracht wird, ist geeignet zu zeigen, wie innig Kultur und Sexualität im Leben der primitiven und der antiken Kulturvölker verflochten sind. Unter den ausgezeichneten Abbildungen sind nicht wenige seltene Stücke reproduziert. Wenn man auch hinter manches ein Fragezeichen machen muß, so ist das Buch, das mit einem guten Register versehen ist, doch als Einführung in diesen Teil der Medizingeschichte und als Beitrag zur Kenntnis der menschlichen Psyche mit der unendlichen Variation ihrer Betätigung im religiösen und Liebesleben gesunder und kranker Tage mit Nutzen zu verwenden.

In unserer Zeit des Kampfes um die humanistische Bildung trägt die Medizinhistorik ihr Teil dazu bei, die Welt der Alten lebendig zu erhalten, indem sie die klassische Literatur in bequemen Übersetzungen in die Landessprachen, durch Auszüge und Interpretationen des Prinzipiellen der Lektüre und Bearbeitung zugänglich macht, wie die Auswahlen von Ebstein[1]) oder Sack[2]), das Hippokratesbrevier von Krayl[3]), die Darstellung Hippokrates des Großen von Much[4]), der im Koer mehr Modernes findet, als der Historiker zugeben kann, die anthroposophische Auslegung von Jacoby[5]) u. a. Eine ganz vorzügliche Arbeit auf diesem Gebiet sind die Vorlesungen über hippokratische Heilkunde von Julius Hirschberg[6]), in denen er ausgewählte Textübersetzungen in lebendigste Beziehung zur Gegenwart bringt.

---

[1]) Erich Ebstein, Hippokrates. Grundsätze seiner Schriftensammlung. Leipzig, Inselverlag o. J.

[2]) Arnold Sack, Hippokrates, Eine Auslese seiner Gedanken über den gesunden und kranken Menschen und über die Heilkunst, sinngemäß verdeutscht und gemeinverständlich erläutert. Berlin 1927.

[3]) Karl Krayl, Hippokratesbrevier. Stuttgart, Enke 1929.

[4]) Hans Much, Hippokrates der Große. Stuttgart-Berlin, Hippokrates-Verlag 1926.

[5]) *Περὶ ἀέρων ὑδάτων καὶ τόπων.* Das goldene Buch des Hippokrates. Eine medizinische Geographie aus dem Altertum (Schriftenreihe der Natura 5). Übersetzt und erläutert von Gerhard Jacoby. Hrsg. von d. med. Sektion d. Freien Hochschule f. Geisteswissenschaft am Goetheanum in Dornach. Stuttgart, den Haag, London (Orient-Occident-Verlag) 1930. 75 S. — Hier sei auch auf die in der Loeb Classical Library erschienenen englischen Übersetzungen antiker Werke verwiesen: Theophrast. Enquiry into plants and minor works on odours and weather signes, with an english translation by Sir Arthur Hort. London, Heinemann 1916. 2 Bde. XXVIII, 475, 499 S.; Galen on the natural faculties with an english translation by Arthur John Brock. London 1916, LV, 339 S.

[6]) Julius Hirschberg, Vorlesungen über hippokratische Heilkunde. Leipzig 1922.

Eine sehr anziehende Schilderung des Wesens und der Leistung der gesamten antiken Heilkunde gibt Sigerist.[1]) Dem engeren Bedürfnis, das medizinische Leben der Antike in seinen Nachwirkungen auf die Gegenwart zu verfolgen, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im ärztlichen Denken dieser fernen Vergangenheit und unserer Tage zum Verständnis beider klar zu legen, entsprangen Veröffentlichungen von Neuburger[2]) und Singer[3]), von denen der letztere die Beziehungen der griechischen Biologie zu den Anfängen der modernen Biologie noch besonders verfolgt.[4])

9. Über die Medizin des Mittelalters ist die wissenschaftliche Forschung in den letzten Dezennien zu neuen Auffassungen gekommen. Während man früher in den vielen Jahrhunderten zwischen Galen und Vesal-Paré-Paracelsus eine Zeit trägen Stillstandes, merkwürdiger Kritiklosigkeit und seltsamen Unverständnisses für die Heilkunde sah, erblickt man in ihnen heute eine sehr beachtenswerte und für den Fortschritt wichtige Phase in der Entwicklung der Weltmedizin. Diese Wandlung, die in erster Linie Sudhoff durch eine lange Reihe von eigenen Arbeiten und durch zahlreiche Anregungen anderer Forscher begründet hat, wurde vom Berichterstatter im Jahre 1924 in der Festschrift zu Sudhoffs 70. Geburtstag ausführlich dargelegt.[5]) Aus Raumersparnisgründen soll auf die Wiederaufzählung der dort angeführten Literatur verzichtet und das Ergebnis der Untersuchung unter Einbeziehung der wichtigsten seit 1924 erschienen Arbeiten geschildert werden.

Seitdem man außer den früher von der Medizinhistorik fast ausschließlich bearbeiteten mittelalterlichen Enzyklopädien, Lehr-

---

[1]) H. E. Sigerist, Antike Heilkunde. München, E. Heimerau (1927). 48 S. Tusculumschriften H. 7. — Vgl. auch Albutt Sir Cifford, Greek medicine in Rome. The Fitz Patrick lectures on the history of medicine delivered at the royal college of physicians of London in 1909 bis 1910 with other historical essays. London, Macmillan and Cie. 1921. XIV, 633 S.

[2]) Max Neuburger, Antike Grundgedanken in der modernen Heilkunde. Wissen und Leben. Wien 1920. S. 16—20.

[3]) Charles Singer, Greek science and modern science. A comparison and a contract. Inaug. lect. London 12. May 1920. London, University of London press. 1920.

[4]) Charles Singer, Greek biology and its relation to the rise of modern biology. Studies II, S. 1—101.

[5]) Paul Diepgen, Die Bedeutung des Mittelalters für den Fortschritt in der Medizin. Essays on the history of medicine presented to Karl Sudhoff . . . edited by Charles Singer and H. E. Sigerist. Oxford University Press London. Zürich, Verlag Seldwyla 1924. S. 99—120.

und Handbüchern andere Quellen zur Hand nahm, insbesondere die landessprachliche Literatur, ungedruckte Gelegenheitsschriften, Monographien, Kollegheft mit ihren Glossen und Illustrationen, Statuten der Standesorganisationen, Medizinalordnungen, Krankenhausakten, Haushaltungsaufzeichnungen und Quellen zum Privatleben, Chroniken, Prozeßakten, juristische Gutachten, wissenschaftliche Arbeiten der Juristen, Philosophen und Theologen[1]), zeigte sich, daß die medizinische Tradition des Mittelalters keineswegs nur ein Erhalten, Wiederaufsuchen und kritikloses Nachbeten dessen ist, was die Antike lehrte, sondern daß es auch im Mittelalter literarische Persönlichkeiten unter den Ärzten gegeben hat, daß das Mittelalter die Heilkunde der Antike nicht, wie Sigerist annimmt[2]), als etwas Wesensfremdes empfand, sondern sich ihr im Gegenteil freudig erschloß, soweit nicht religiöse Konflikte in Frage kamen, was selten der Fall war.

Von besonderem Wert für die bessere Aufklärung der arabischen Tradition[3]) sind die Arbeiten von Bergsträßer[4]), Meyerhof[5]), Ruska[6]), Sobhy[7]) u. a., für die Kenntnis der Auswirkung der antiken und zum Teil auch der arabischen Überlieferung in den Landessprachen die Studien von H. Schöffler

---

[1]) Vgl. hierzu die in meinem Literaturbericht, Bd. X, S. 472 aufgestellte Forderung.

[2]) H. E. Sigerist, Die Geburt der abendländischen Medizin. Siehe die zitierte Sudhoff-Festschrift, 1924, S. 185—205. Man vgl. hierzu Otto Immisch, Academia. Rektoratsrede, Freiburg i. Br. 1924.

[3]) Auf die Aufzählung der vielen Arbeiten, die die Kenntnis der lateinischen Tradition in Einzelheiten modifizieren, wird absichtlich nicht eingegangen. Sie haben in unserem Zusammenhang für das Mittelalter, so wichtig sie sind, nicht dieselbe Bedeutung, wie für die Antike, wo sie ausführlicher besprochen wurden.

[4]) G. Bergsträßer, Ḥunain Ibn Isḥâq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen. Abh. f. d. Kunde d. Morgenl., Bd. XVII, Nr. 2. Leipzig 1925, XV, 53, 48 S.

[5]) Max Meyerhof, New light on Ḥunain Ibn Isḥâq and his period. Isis, Vol. VIII (1926), S. 685—724; Ders., Die Anfänge der arabischen Augenheilkunde. Forsch. u. Fortschr. IV (1928), S. 324—325; Ders., The Book of the ten treatises on the eye ascribed to Hunain Ibn Is-Ḥâq (809—877 A. D.) Kairo. (Government press) 1928; Ders., L'oeuvre médicale de Maimonide. Archeion XI (1929), S. 136—155.

[6]) Julius Ruska, Griechisch-arabische Medizin zu Beginn der Abbasidenzeit. Forschungen und Fortschritte IV (1928), S. 67—68; Ders., Das Giftbuch des Ġābir ibn Ḥajjān. Orient. Literaturzeitg. 1928, Sp. 453 bis 456.

[7]) G. Sobhy, The Book of al Dakhîra. Cairo (Government press) 1928. Edition einer systematischen Heilkunde des Arztes Tabit ibn Qurra (etwa 835—901).

und Gottfried Müller.[1]) Sudhoff, der auch nach 1924 den Gegenstand in zahlreichen Einzelheiten und unter seiner Leitung gefertigten Dissertationen gefördert hat, faßt in großzügiger Weise die genetischen Zusammenhänge und regionalen Bedingtheiten in der Medizin des 12. und 13. Jahrh. zusammen.[2]) Von den neueren Bereicherungen unserer Kenntnis der Schule von Salerno sind vor allem die von Garufi und Capparoni ans Licht gezogenen Listen bisher unbekannter Ärzte zu erwähnen.[3])

In den zahlreichen Schriften, die sich anläßlich der 750. Wiederkehr ihres Todestages mit der hl. Hildegard von Bingen beschäftigten, wurde ihre Bedeutung für die Medizin und Naturwissenschaft des Mittelalters neu herausgearbeitet.[4])

Durch die neueren Arbeiten sichergestellte eigene Leistungen des Mittelalters auf medizinischem Gebiete sind: Die Erfindung der Brillen, die zuerst um 1300 in Italien konstruiert wurden[5]), die Wiederaufnahme von Leichensektionen, gegen die die Kirche nie ernsten Widerstand erhoben hat, im Anschluß an die Einbalsamierung und (schon vor Vesal) allmählich aufkom-

---

[1]) H. Schöffler, Beiträge zur mittelenglischen Medizinliteratur. Halle 1919; Gottfried Müller, Aus mittelenglischen Medizintexten. Die Prosarezepte des Stockholmer Miszellankodex X, 90. Kölner angl. Arbeiten X. Leipzig, Tauchnitz 1929.

[2]) Karl Sudhoff, Genetische Zusammenhänge und regionale Bedingtheiten in der Medizin des XII. u. XIII. Jahrhunderts. Sudhoffs Arch. XXI (1929), S. 63—74.

[3]) C. G. Garufi, Necrologio del Liber Confratrum di S. Matteo di Salerno a Cura di Tipografia del Senato. Roma 1922. LXIII, 431 S.; 2 Bild. Fonti per la Storia d'Italia pubbl. dall'Istituto Storico Italiano. Antichità. Secoli X—XVI. (Nr. 56); Pietro Capparoni „Magistri Salernitani nondum Cogniti". A Contribution to the History of the Medical School of Salerno. With a foreword by Sir D'Arcis Power with coloured Frontispiece and 27 Plates. London, John Bale Sons u. Danielsson 1923. V, 68 S. Wellcome Historical Medical Museum. Research Studies in Medical History No. 2; Ders., „Magistri Salernitani nondum Cogniti". Contributo alla Storia ed alla diplomatica della scuola medica di Salerno. Bolletino dell Istituto Storico Italiano dell arte Sanitaria, Anno VI., S. 1—19 u. S. 70—89, mit 12 Abb.

[4]) Hier kann nur auf die Arbeit von Hermann Fischer, Die heilige Hildegard von Bingen, die erste deutsche Naturforscherin und Ärztin, ihr Leben und Werk, Verlag der Münchener Drucke, München 1927, 162 S., verwiesen werden, wozu man die Kritik von Sudhoff in Mitt. z. Gesch. d. Med. u. d. Naturw. XXVII, S. 265 vergleiche. (Der Ausdruck „Ärztin" darf nicht auf die Ärztin im modernen Sinne bezogen werden.)

[5]) In zahlreichen Arbeiten von R. Greeff nachgewiesen, zusammengefaßt: R. Greeff, Die Erfindung der Augengläser. Kulturgeschichtliche Darstellungen nach urkundlichen Quellen mit 10 Tafeln. Optische Bücherei, Bd. I. Berlin, Ehrlich 1921.

mende Naturtreue der bildnerischen Darstellung und, allerdings sehr vereinzelte, anatomische Neuentdeckungen[1]), die klare Erkenntnis der Infektion als Krankheitsursache und im Zusammenhang damit die systematische Verhütung und Bekämpfung der Epidemien[2]), mit Einführung der Quarantäne und der energischen Isolierung, viel Gutes, wenn auch im Spekulativen oft Verborgenes auf dem Gebiete der privaten Gesundheitspflege[3]), vor allem aber von Sudhoff auf Grund ausgedehnter Handschriftstudien klargelegte, wirklich bedeutende chirurgische Leistungen.[4])

Ein weiterer Fortschritt von einschneidender Bedeutung ist die Schaffung des mittelalterlichen Hospitalwesens, das von Osten her im Zusammenhang mit dem Xenodochium bekannt wird, aber im Westen auch auf anderem Wege aus den Infirmarien und Unterkunftsräumen der Klöster entsteht.[5]) Vom christlichen Osten her scheinen auch die arabischen Hospitäler beeinflußt zu sein. In den mittelalterlichen Spitälern wurde — eine Vorstufe des späteren klinischen Unterrichts — dem Studierenden Gelegenheit geboten, am Krankenbett zu lernen. Dem Mittelalter entspringen auch, was zu wenig beachtet wurde, in den Medizinalordnungen Rogers und Friedrichs II. die ersten Versuche einer staatlichen Regelung der ärztlichen Approbation und der klaren Abgrenzung des Ärztestandes gegenüber den freien Heilkundigen. Von besonderem kulturhistorischen Interesse ist die starke Durchdringung der gesamten Medizin und des ärztlichen Standeswesens seitens der religiösen Weltanschauung des

---

[1]) Vgl. vor allem die Arbeiten von v. Töply, Sudhoff und seinem Schülerkreis, v. Rudloff u. Diepgen. Näheres die zitierte Sudhoff-Festschrift, S. 107f.

[2]) Nachgewiesen in erster Linie durch Sudhoff und Sticker. Vgl. ebenda S. 108ff. Eine wertvolle Ergänzung zur Pestliteratur des Mittelalters bilden die schönen Untersuchungen von A. C. Klebs und K. Sudhoff, Die ersten gedruckten Pestschriften, Geschichtl. u. bibliogr. Untersuchungen, Der Ulmer Stadtarzt und Schriftsteller Dr. Heinrich Steinhöwel, München, Verlag der Münchener Drucke 1926.

[3]) Sudhoff-Festschrift S. 112.

[4]) Vgl. vor allem Karl Sudhoff, Beiträge zur Chirurgie im Mittelalter, Studien z. Gesch. d. Med., hrsg. von der Puschmannstiftung an der Universität Leipzig, Heft X (1914) und XI/XII (1918). S. auch Walter v. Brunn, Die Stellung des Guy von Chauliac in der Chirurgie des Mittelalters, Sudhoffs Arch. XII (1920), S. 85—100, XIII (1921), S. 65 bis 100.

[5]) Vgl. aus neuester Zeit hierzu auch die auf Grund ausgedehnter Quellen- und Literaturstudien bearbeiteten Bücher von Wilh. Liese, Geschichte der Caritas, 2 Bde., Freiburg i. Br., Caritasverlag 1922; und Theol. Franz Meffert, Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des Mittelalters, XVII u. 443 S., Freiburg i. Br., Caritasverlag 1927.

Mittelalters und der sie vertretenden autoritativen Theologie. Hier haben wir ganz neue Aufschlüsse bekommen. Sie erstreckte sich bis in die kleinsten Details und wirkte sich praktisch sehr bedeutungsvoll aus. Es ist nicht zu viel gesagt, daß die Kirche und der Beichtstuhl damals die Rolle unserer Standesorganisationen und Ehrengerichte spielten.[1]) Einen Teil des wertvollen medizinhistorischen Materials, das bei den Theologen verborgen liegt und vom Referenten schon vor Jahren in seiner vielseitigen Bedeutung umrissen wurde, hat d'Irsay in einem Aufsatz zur Medizin der Kirchenväter einer wertvollen Studie unterzogen.[2])

Unter den auch für das Mittelalter aus der Kriegszeit inspirierten Darstellungen sei auf Haberlings Studie über die Verwundetenfürsorge in den Heldenliedern des Mittelalters verwiesen.[3])

10. In der langen Reihe der Arbeiten, die der Heilkunde der Neuzeit gewidmet sind, behandelt die größte Mehrzahl Fragen von ausschließlich fachwissenschaftlichem Interesse. Was zur Kulturgeschichte engere Beziehungen hat, dreht sich vor allem um die Biographie bedeutender Ärzte und Forscher von besonderer Vielseitigkeit, um Autobio-, Autoergographien und um den Nachweis zeitgebundener Strömungen in der Medizin. Manchmal geben Jahrhundertfeiern den Anlaß zu erneuter Betrachtung. So bei dem großen Anatomen Vesal.[4]) In der von einseitiger Überschätzung freien, gerecht würdigenden Beleuchtung Sudhoffs[5])

---

[1]) Man vgl. hierzu vor allem Sudhoff-Festschrift l. c., p. 118f.

[2]) Stephen d'Irsay, Patristic medicine. Annals of med. hist. IX (1927), S. 364—378. Vgl. dieses Archiv X, 472.

[3]) W. Haberling, Die Verwundetenfürsorge in den Heldenliedern des Mittelalters. Mit 13 Abb. im Text. Jenaer med. hist. Beiträge, Heft X. Jena, Fischer 1917.

[4]) Zahlreiche Arbeiten zum 250jährigen Geburtstag des Holländers Boerhaave, der wegen seines großen Einflusses auf das Denken der Ärzte der ganzen Welt Anspruch auf weitere kulturgeschichtliche Betrachtung hat, findet man in den Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften XVIII (1919), S. 122f.

[5]) Karl Sudhoff, Andreas Vesalius zu Ehren zum 400jährigen Gedächtnis seiner Geburt. Verh. d. Ges. dtsch. Naturf. u. Ärzte, Nauheim 1920. Von den vielen anläßlich des Jubiläums entstandenen Arbeiten wird nur diese hervorgehoben, weil sie für einen weiteren Kreis von Interesse ist. Eine bequeme Orientierung über das allmähliche Losreißen Vesals von der Tradition am Bildmaterial bieten: Des Andreas Vesalius sechs anatomische Tafeln vom Jahre 1538, im Lichtdruck neu herausgegeben und der 86. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zur Feier der 400. Wiederkehr des Jahres seiner Geburt dargeboten von Moritz Holl (Graz) und Karl Sudhoff (Leipzig). 12 S., 1 Abb., 6 Tafeln, Leipzig, J. A. Barth 1920.

wird mehr die ärztliche Seite seines Lebens und Schrifttums hervorgehoben; man erkennt das von vornherein vorhandene Streben nach der spater erreichten Stellung eines kaiserlichen Leibarztes. Umwelt und Zeitgenossen, innerer und außerer Kampf um die mit dem scharfen Auge der Beobachtung gewonnene Wahrheit, der diesen glänzenden Vertreter der neuen Zeit tragischer Weise gelegentlich in anatomische Spekulationen zurückfallen läßt, treten deutlich in die Erscheinung. Die philologische Medizin, die neben der Anatomie der Heilkunde des 16. Jahrh. ihre besondere Note gibt, erfährt in zahlreichen Einzelheiten Aufhellung in dem von Wenkebach gezeichneten Lebensbilde des englischen Arztes und Humanisten John Clement.[1]).

Im Vordergrunde steht — populärer denn je, von Medizinhistorikern und Laien eifrig bearbeitet — Paracelsus.[2]) Es ist unmöglich und, da vieles aus dem wissenschaftlichen Rahmen herausfällt, auch nicht nötig, diese Literatur restlos zu besprechen. Die kritischen Köpfe sehen in ihm den bedeutenden Arzt und Forscher, den echten, großen Menschen seines Jahrhunderts, den Vorahner später bestätigter wissenschaftlicher Wahrheit und vor allem eine Gestalt, die noch lange nicht so klar ans Licht gearbeitet ist, um letzte Urteile zu fällen, weniger kritische rühmen in ihm den Jungbrunnen zur Erweckung neuer therapeutischer Kräfte aus der überalterten modernen Schulmedizin, mystische den großen Erkenner der von den spießigen Zunftgelehrten geleugneten Welt des Okkulten und Übersinnlichen und den Propheten der Zukunft. Sein Leben und seine Weltanschauung, trotz aller Konflikte vielleicht konsequenter, als man geglaubt hat, hat die Dichtung angeregt, und diese hat mehr in die Breite gewirkt als die kritische Historie. So ist der populäre Paracelsus trotz aller historischer Arbeit dem geschichtlichen heute nicht viel näher, wie früher.

Das grundlegende Werk, auf das sich jeder, der Hohenheim ernstlich studieren will, von nun an stützen muß, ist die neue Ausgabe seiner medizinischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Schriften von Karl Sudhoff.[3]) Die vorliegenden Bände

[1]) Ernst Wenkebach, John Clement, ein englischer Humanist und Arzt des 16. Jahrhunderts. Ein Lebensbild in Umrissen. Studien zur Geschichte d. Medizin, red. von Karl Sudhoff. Heft 14. Leipzig, Joh. Ambr. Barth 1925.

[2]) Ein berühmter Chirurg unserer Tage hat in etwas übertriebener, aber im Hinblick auf gewisse Auswüchse begreiflicher Weise von einem „Paracelsusrummel" gesprochen.

[3]) Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus. Sämtliche Werke. Hrsg. von Karl Sudhoff, Bd. 1—12. Druck und Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin 1922—1930.

sind in vorzüglicher Ausstattung mit zahlreichen Reproduktionen von Bildnissen und Büchertiteln Hohenheims versehen und bringen nicht nur den Text mit dem zugehörigen kritischen Apparat, der das so schwierige Eindringen in Sprache und Sinn erleichtert, sondern auch bibliographische Einführungen, die das Werden der Drucke in den Lebensgang Hohenheims und in die Zeit nach seinem Tode verweben und manches wichtige Neue zur Erschließung seines Lebens und Wirkens beitragen. Es ist interessant, die Einleitung daneben zu halten, die Achelis zu einem der grundsätzlich wichtigsten Werke von Hohenheim gibt, zum Volumen paramirum.[1]) Hier ist alles Deutung, äußerst subjektiv, keine geschichtliche, eher eine romantisch-philosophische Betrachtung in merkwürdigem Gegensatz zu der gediegenen Kommentierung des Textes, die eine willkommene Unterlage und Führung durch die Schwierigkeiten der Interpretation gibt. Von ähnlicher Art ist Gundolfs[2]) Erfassung des ganzen Paracelsus, des „makrokosmischen" Menschen und Denkers, in seiner Vielseitigkeit als Arzt, Naturforscher, Philosoph und Theologe als Einheit konzipiert, eine in der Mitte zwischen Dichtung und Historie stehende Einfühlung, zu der man auch als nüchterner Historiker Vertrauen hat. Letzteres gilt gleichfalls von der Studie von Franz Strunz, der, wie er selbst sagt, den Versuch macht, auf der Grundlage der neuen kritischen Forschung ein Gesamtbild des historischen Paracelsus, des Naturforschers und Menschen, zu zeichnen.[3]) Ablehnen muß man dagegen die völlige Verzeichnung von Spunda[4]), der Paracelsus ganz vom Standpunkt seiner eigenen mystischen Weltanschauung erfaßt. Wer die Lektüre der Werke Hohenheims durch eine Übersetzung in modernes Deutsch erleichtert haben will, benutze die Ausgabe von Aschner, aber, wo es genau darauf ankommt, lege er Sudhoffs Edition daneben und prüfe sorgfältig nach; denn Mißverständnisse sind, wie bei einer so schwierigen Aufgabe leicht zu verstehen, unvermeidlich.[5])

---

[1]) Paracelsus, Volumen Paramirum. (Von Krankheit und gesundem Leben.) Hrsg. und erläutert von Joh. Daniel Achelis. 170 S., mit 1 Porträt. Jena, Diederichs 1928.

[2]) Friedrich Gundolf, Paracelsus. 135 S. Berlin, Bondi 1925.

[3]) Franz Strunz, Paracelsus. Eine Studie. Frauenfeld u. Leipzig, Huber u. Cie. 1924.

[4]) Franz Spunda, Paracelsus. 180 S. Wien-Leipzig, Karl König 1925.

[5]) B. Aschner, Paracelsus. Sämtliche Werke. Bd. 1—3. Jena, Gustav Fischer 1926—1930. Den Optimismus Aschners bezüglich des von der Rückkehr zu Paracelsus zu erwartenden Heils für die Schulmedizin wird man nicht teilen können.

Auf einem engeren Gebiet, das von Koelsch gründlich bearbeitet wurde, ist das Verdienst des Paracelsus unbestritten und historisch sichergestellt. Er hat auf Grund zahlreicher Eigenbeobachtungen die beruflichen Schädigungen der Berg- und Hüttenarbeiter zum erstenmal zusammenfassend dargestellt und damit nicht nur wertvolle Feststellungen und hygienische Ratschläge gegeben, sondern auch die erste gewerbemedizinische Monographie der Weltliteratur geschaffen.[1])

Von der ärztlichen Persönlichkeit untrennbar sind die theologischen Anschauungen Hohenheims, den die letzten Fragen brennend interessierten. Ihnen haben Matthiesen, Koch und Rosenstock wertvolle Editionen und Untersuchungen gewidmet.[2])

Viel Verwandtes verbindet in Medizin und Weltanschauung mit Paracelsus den Brüsseler Joh. Bapt. van Helmont. Walter Pagel[3]) bringt uns modernen Menschen diesen Faust des Barock in einer eingehenden, sehr wertvollen Untersuchung näher, diese Mischung von Skepsis und Glauben, von induktiver Forschung und einer Systemsucht, die vor der Vergewaltigung von Tatbeständen nicht zurückschreckt. Einen größeren Gegensatz, wie den zwischen van Helmont und seinem Zeitgenossen William Harvey, dem Entdecker des Blutkreislaufes, kann man sich schwer vor-

---

[1]) Franz Koelsch, Theophrastus von Hohenheim genannt Paracelsus. Von der Bergsucht und anderen Bergkrankheiten. Mit einem Bildnis. Schriften aus dem Gesamtgebiet der Gewerbehygiene, hrsg. v. d. deutsch. Ges. f. Gewerbehygiene in Frankfurt a. M. Neue Folge, Heft 12. 70 S. Berlin, Verlag Jul. Springer 1925.

[2]) Wilhelm Matthiesen, Die Form des religiösen Verhaltens bei Theophrast v. Hohenheim, gen. Paracelsus. Bonner Philos. Diss. X u. 53 S. Düsseldorf 1917; Ders., Theophrast v. Hohenheim, gen. Paracelsus. Zehn theologische Abhandlungen, nach cod. Pal. germ. 476, zum ersten Male herausgegeben. Arch. f. Reformationsgeschichte, XIV (1917), S. 1—48, S. 82—122, XV (1918), S. 1—29, 126—156; Ders., Die heilige Dreifaltigkeit Maria Theotoka. Zwei theosophische Abhandlungen des Theophrast v. Hohenheim, gen. Paracelsus. Nach cod. Rhed. 334 zum ersten Male herausgegeben. Das Reich. Vierteljahresschrift. 2. Jahr, Buch 3, Oktober 1917, S. 567—589. 2. Jahr, S. 701—724; Paracelsus, Krankheit und Glaube; Theophrast von Hohenheim, Fünf Bücher über die unsichtbaren Krankheiten. Eingeleitet und herausgegeben von Richard Koch und Eugen Rosenstock. Stuttgart, Frommanns Verlag 1923; Richard Koch, Ärztliche Studie über zwölf theologische Schriften Hohenheims aus der Philosophia magna. Sudhoffs Arch. XIX (1927), S. 169—186.

[3]) Walter Pagel, Joh. Bapt. van Helmont. Einführung in die philosophische Medizin des Barock. Berlin. Julius Springer 1930.

stellen, und doch sieht Sigerist[1]) auch in ihm ausgesprochene Züge des barocken Zeitgeistes, ja, er ist für ihn der Mediziner, in dem sich die Weltanschauung des Barock zuerst verkörpert ha . Den Beweis zieht er aus einem Vergleich der barocken Kuns' die wie die Harveysche Physiologie alles in Bewegung auflöst.

Allen diesen Forschern ist gemeinsam, daß ihre Entdeckunge. und Ideen mehr oder weniger lange Zeit brauchten, um auf die Medizin und die Ärzte zu wirken. Viel unmittelbarer, wenn auch umstritten, anerkannt zu werden, war Albrecht von Haller vergönnt. Stephen d'Irsay[2]) erfaßt ihn in der ganzen Vielseitigkeit seines Wirkens aus seiner Zeit und geht den Fäden nach, die ihn mit Vorgängern und Zeitgenossen verbinden. Besonders interessant ist die Aufdeckung der Anregungen, die Haller in England und Holland empfing, die Gegenüberstellung seiner Weltanschauung, die sich von dem bürgerlichen Geist seines Milieus nie ganz frei machen konnte, zu dem radikalen Glauben Voltaires an die Vernunft und die Darstellung der Medizin und Naturwissenschaft in- und außerhalb der Universitäten im Zusammenhang mit dem ganzen geistigen Leben der Aufklärung. Die Stellung, die einer der berühmtesten Aufklärer Diderot zur Medizin eingenommen hat, ist durch das Streben nach Universalität charakterisiert. Ihm bedeuten nach von Jan Heilkunde und Naturwissenschaft nicht in sich abgeschlossene Gebiete, sondern Bestandteile der Geisteswissenschaft, deren auch der Philosoph bedarf, um sie kritisch verwertet als Stufe zu höheren, universaleren Ansichten zu benutzen.[3]) Die dekadente Seite des Zeitalters der Aufklärung auf sexuellem Gebiet rollt Eugen Dühren mit einer reichen Materialsammlung auf, bei deren historischer Verwendung wohl manchmal vorsichtige Kritik am Platz ist.[4])

[1]) Henry E. Sigerist, William Harveys Stellung in der europäischen Geistesgeschichte. Arch. f. Kult. XIX (1929), S. 158—168. Unter den vielen anläßlich der 300jährigen Wiederkehr des Jahres seiner Entdeckung entstandenen Arbeiten scheinen mir andere, wie die von Sticker, Sudhoff, Persönlichkeit und Werk, wenn auch weniger umfassend, so doch historisch richtiger getroffen zu haben,

[2]) Stephen d'Irsay, Albrecht von Haller. 97 S. Leipzig 1930. Leider fehlt dem vorzüglichen Buch jeder wissenschaftliche Apparat. Man vgl. auch Fritz Meier, Beiträge zur Biographie Albrecht von Hallers, Münchener philos. Dissertation. München 1915.

[3]) Eduard von Jan, Diderot als medizinischer Schriftsteller. Würzburger Abhandlungen aus dem Gesamtgebiet der Medizin. N. F. Bd. II, H. 8. Würzburg, Kabitsch 1925.

[4]) Eugen Dühren (Iwan Bloch), Der Marquis de Sade und seine Zeit. Ein Beitrag zur Kultur und Sittengeschichte des 18. Jahrhunderts. Mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der Psychopathia sexualis. 8. Aufl. 538 S. Berlin, H. Barsdorf 1922.

Mit besonderem, aus dem Geist unserer Zeit leicht verständlichem Interesse hat sich die historische Forschung mit dem Entdecker der Lehre vom tierischen Magnetismus beschäftigt. Mesmers Bild steht heute klarer, verstandener, von manchem Vorwurf gereinigter vor uns, mag er auch in seiner Ausdrucksweise nicht selten dunkel und inkonsequent, als Charakter nicht immer ganz einwandfrei gewesen sein. Schwindler und Scharlatan war er nicht, sondern bemüht, seine Lehre ehrlich naturwissenschaftlich zu begründen, ein Vorläufer der modernen Hypnose und Suggestionstherapie. So schildert ihn Tischner[1]) in einer gründlichen Untersuchung. Weniger sympathisch erscheinen Person und Lehre in der Darstellung Ermans[2]), die sich auf manches, bisher nicht verwendete gedruckte und ungedruckte Material stützt und in geradezu spannender Form zeigt, wie der tierische Magnetismus in Preußen bis in die Kreise des Hofes und der Politik wirksam wird, sich mit politischen und religiösen Tendenzen verquickt, schließlich zur Einsetzung einer königlichen Prüfungskommission und einer der Akademie allerdings geradezu abgerungenen Preisausschreibung führt. Ermans hartes Urteil zeigt manchmal zu wenig Verständnis für das Zeitalter der deutschen Romantik, in dem man vieles wissenschaftliche Überzeugung nennen darf, was heute im gleichen Gewande mit Erman nur als „Scharlatanerie, Trug, Blödsinn" bezeichnet werden kann.

Ganz dasselbe gilt für den Begründer der Homöopathie Samuel Hahnemann, über den in unseren Tagen eine kaum übersehbare Literatur entstanden ist. Sie dreht sich zum größten Teil um die rein medizinische Frage, wie weit seine Lehre Anspruch auf einen Platz in der modernen wissenschaftlichen Medizin hat oder nicht. Sie ist nicht entschieden und steht hier nicht zur Diskussion. Zweifellos ist Hahnemanns Bild kulturhistorisch reizvoll. Wer ihn aus seiner Zeit verstehen lernen will, der greife zu der ausführlichen Monographie von Richard Haehl[3]) oder

[1]) Franz Tischner, Anton Mesmer. Leben, Werk und Wirkungen. 176 S. mit 9 Abb. München, Verlag d. Münchener Drucke 1928.

[2]) Erman, Der tierische Magnetismus in Preußen vor und nach den Freiheitskriegen. Beiheft 4 der Historischen Zeitschrift. München-Berlin, Oldenbourg 1925.

[3]) Richard Haehl, Samuel Hahnemann. Sein Leben und Schaffen auf Grund neu aufgefundener Akten, Urkunden, Briefe, Krankenberichte und unter Benutzung der gesamten in- und ausländischen homöopathischen Literatur, unter Mitwirkung von Karl Schmidt-Buhl. 2 Bde., XVI, 508 u. XVI, 527 S. Leipzig, Wilmar Schwabe 1922. (Vom Standpunkt des Anhängers der Homöopathie mit ehrlichem Streben nach historischer Objektivität.)

der kurzen geschichtlichen Würdigung von Mann und Werk von Paul Diepgen.[1])

Die neuromantische Welle, die über unsere Zeit hinwegrollt, hat, wie schon angedeutet wurde, auch in der Medizin manches nach oben geworfen, was sonst vom kritischen Verstand behütet in der Seele des Forschers ruhen bleibt. Um so notwendiger ist eine Auseinandersetzung darüber, was die romantische Medizin, die längst historisch geworden ist, zu leisten vermochte. Dazu sind erst die Anfänge gemacht.[2]) Es wird natürlich viel darauf ankommen, was man unter Romantik versteht. Der Berichterstatter[3]) versuchte 1923 zu zeigen, daß die deutsche Medizin im Zeitalter der Romantik nicht nur in den Köpfen ihrer typischen Vertreter ein merkwürdiges Nebeneinander von irrationaler Spekulation und rationeller Empirie zeigt, und daß die romantische Bewegung, was von Kürz[4]) auf dem engeren Gebiete einer Fakultätsgeschichte nachgewiesen wurde, bei vielen Ärzten von vornherein auf energische Gegnerschaft stieß. Das von W. v. Noorden geschilderte Lebensbild des Klinikers Chr. Fr. Nasse[5]) gibt eine sprechende Illustration zu jener eigenartigen medizinischen Atmosphäre. In besonderem Umfang ist durch die Romantik die Medizingeschichte angeregt worden. Sie erwies sich in der Folge als ein mächtiger Faktor der Einigung unter den divergenten Strömungen der Heilkunde.[6])

[1]) Paul Diepgen, Hahnemann und die Homöopathie. Historischer Beitrag zur Kritik der Lehre. 32 S. Freiburg i. Br., Speyer u. Kaerner 1926. (Versuch einer objektiven historischen Würdigung vom Standpunkt eines Anhängers der modernen Medizin.)

[2]) Einige wertvolle Arbeiten, die eben erst erschienen sind, konnten nicht mehr berücksichtigt werden. Im nächsten Literaturbericht wird ausführlicher darüber zu sprechen sein.

[3]) Vgl. Paul Diepgen, Deutsche Medizin vor 100 Jahren. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik. Freiburger wissenschaftliche Gesellschaft, H. 10. Freiburg i. Br. u. Leipzig, Speyer u. Kaerner 1923.

[4]) Ernst Georg Kürz, Die Freiburger medizinische Fakultät und die Romantik. (Münchener Beiträge zur Geschichte und Literatur der Naturwissenschaften und Medizin, Heft 17.) München, Verlag der Münchener Drucke 1929.

[5]) Werner von Noorden, Der Kliniker Christian Friedrich Nasse 1778—1851. Mit einem Vorwort von Paul Krause. Arbeiten zur Kenntnis der Gesch. d. Med. im Rheinland u. in Westfalen. Heft 3. Jena, Fischer 1929.

[6]) Hans von Seemen, Zur Kenntnis der Medizinhistorie in der deutschen Romantik. Beiträge zur Geschichte der Medizin. Hrsg. vom Institut für Geschichte der Medizin an der Universität Leipzig, unter Redaktion von Henry E. Sigerist. Heft III. 116 S. Zürich-Leipzig-Berlin, Orell Füßli 1926. Es sei an dieser Stelle ein kurzer Hinweis auf meinen ersten Versuch einer Geschichte der Historiographie der Medizin gestattet; cfr. Paul

Von besonderem kulturgeschichtlichen Reiz sind die lebendigen Zeitbilder, die uns in Adolf Kußmauls immer wieder aufgelegten Jugenderinnerungen eines alten Arztes[1]), in den von E. Ebstein mitgeteilten Ärztebriefen, -memoiren und -reden[2]) und bei der großen Bedeutung der deutschen Naturforscher- und Ärzteversammlungen für das Geistesleben in dem von Karl Sudhoff[3]) gegebenen Überblick über die ersten hundert Jahre des Wirkens dieser Institution entgegentreten. Ein wertvolles Briefmaterial verarbeitet ferner Haberling[4]) in seinem Leben des großen Physiologen Johannes Müller, dessen philosophische Anschauungen von Martin Müller einer sorgfältigen Untersuchung unterzogen wurden.[5]) Im Briefwechsel erscheinen seine Fachgenossen Emil du Bois-Reymond und Karl Ludwig.[6]) Durch ihn kommen uns viele hervorragende Vertreter der glänzendsten Zeit der naturwissenschaftlichen Medizin persönlich und wissenschaftlich näher. Die Autoergographien zum größten Teil noch lebender Autoren, die von Grote[7]) herausgegeben

---

Diepgen, Zur Geschichte der Historiographie der Medizin, Abh. aus dem Gebiet der mittleren und neueren Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften, Finke-Festschrift, S. 442—465. Münster i. W. 1925.

[1]) Adolf Kußmaul, Jugenderinnerungen eines alten Arztes. Mit einem Bildnis des Verf. nach einem Gemälde v. Franz Lenbach, zwei Jugendbildnissen und einer Abbildung der Denkmalbüste von H. Volz. 11. bis 13. Aufl. 386 S. Stuttgart, Bonz u. Co. 1922.

[2]) Erich Ebstein, Ärzte-Briefe aus vier Jahrhunderten. Mit Bildern und Schriftproben. Berlin, Jul. Springer 1920. 204 S.; Ders., Ärztememoiren aus vier Jahrhunderten. Mit 24 Bildnissen. 406 S. Berlin, Springer 1923; Ders., Deutsche Ärzte-Reden aus dem 19. Jahrhundert. Mit 12 Bildnissen und Bibliographie. 220 S. Berlin, Jul. Springer 1926.

[3]) Karl Sudhoff, Hundert Jahre deutscher Naturforscher-Versammlungen. Gedächtnisschrift zur Jahrhundert-Tagung der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte Leipzig, im September 1922. Im Auftrage des Vorstandes der Gesellschaft verfaßt. 84 S. Leipzig, Vogel 1922.

[4]) W. Haberling, Johannes Müller. Das Leben des rheinischen Naturforschers, auf Grund neuer Quellen und seiner Briefe dargestellt. Mit 9 Tafeln, einem faksimilierten Brief und 2 Abb. im Text. 501 S. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft 1924.

[5]) Martin Müller, Über die philosophischen Anschauungen des Naturforschers Johannes Müller. I. Erkenntnistheorie u. Methodologie, II. Die Theorie von den spezifischen Sinnesenergien. Sudhoffs Arch. XVIII (1926), S. 130—150, 209—234.

[6]) Zwei große Naturforscher des 19. Jahrhunderts. Ein Briefwechsel zwischen Emil du Bois-Reymond und Karl Ludwig. Hrsg. von Estelle du Bois-Reymond, Vorwort, Anmerkungen und Register von Paul Diepgen. Mit vier Bildnistafeln. 240 S. Leipzig, Joh. Ambr. Barth 1927.

[7]) L. R. Grote, Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig, Felix Meiner 1923 u. f.

werden, liest man stellenweise mit wahrer Spannung. Sie dürften mit der durch die unvermeidbare Subjektivität gebotenen Vorsicht einmal ein sehr wertvolles Quellenmaterial darstellen.

Zur Geschichte des medizinischen Studiums der Frauen liefert die Biographie der ersten europäischen Frau, welche im Jahre 1874 in Zürich unter denselben Bedingungen wie ihre männlichen Kollegen die ärztliche Approbation und den Doktortitel erwarb, einen Beitrag, der zeigt, welche Schwierigkeiten zu überwinden waren.[1])

11. Unzählige Fäden verbinden, wie nicht näher ausgeführt zu werden braucht, die Geschichte der Kultur mit der der großen Seuchen. Die historische Epidemiologie hat seit meinem Eröffnungsbericht manchen Fortschritt gemacht, speziell in der Kenntnis der mittelalterlichen Quellen durch Klebs-Sudhoff[2]), auf vielen anderen Gebieten durch die Arbeiten Georg Stickers[3]), die inzwischen zahlreiche Fortsetzungen erfahren haben. Die wichtige Frage, wie weit weltanschaulich-religiöse Ideen und Maßnahmen bewußte und unbewußte Seuchenabwehr und Hygiene in sich schlossen, untersuchte er an den Verhältnissen der Frühzeit der ältesten semitischen und arischen Kulturvölker[4]) mit vielen neuen Ergebnissen, von denen hier als Curiosum die chinesische Bekämpfung des Alkoholmißbrauchs hervorgehoben sei. Wie später das Christentum zum Teil an diese Anfänge anknüpfend mit einer großartigen Organisation, alle Fortschritte der Wissenschaft in seinen Dienst stellend, getragen von der Idee der Caritas, den Kampf gegen alle diese Menschheitsfeinde weiterführte und erfolgreich gestaltete, wird auf Grund sorgfältiger Quellenstudien von Meffert gezeigt.[5])

An der Geschichte einer einzelnen Seuche, der Malaria, weist Celli, ihr erfolgreicher Bekämpfer, ihre zahlreichen Zusammen-

---

[1]) Johanna Siebel, Das Leben von Dr. Marie Heim-Vögtlin, der ersten Schweizer Ärztin, 1845—1916. Mit 8 Autotypien. 275 S. Zürich, Leipzig u. Stuttgart, Rascher u. Cie. 1928.

[2]) Die ersten gedruckten Pestschriften. Arnold C. Klebs, Geschichtliche und bibliographische Untersuchungen. Karl Sudhoff, Der Ulmer Stadtarzt und Schriftsteller Heinrich Steinhöwel. Mit Abbildungen im Text, 24 Tafeln und Faksimile von Steinhöwels Büchlein der Pestilenz, Ulm 1473. 224 S. München, Verlag der Münchener Drucke 1926.

[3]) Das Nähere darüber s. in meinem Festartikel zu seinem 70. Geburtstag, Münch. med. Woch. 1930, S. 685.

[4]) Georg Sticker, Vorgeschichtliche Versuche der Seuchenabwehr und Seuchenausrottung. Sudhoff-Festschrift. Oxford university press London. S. 3—62. Zürich, Verlag Seldwyla 1924.

[5]) Franz Meffert, Caritas und Volksepidemien. XV, 267 S. Freiburg i. Br., Caritasverlag 1925.

hänge mit der Kulturgeschichte nach.[1]) Wenn auch ihr Einfluß auf die Geschichte von anderer Seite übertrieben wurde, so bleibt doch nach der Studie Cellis genug, um sie für den Historiker, der sich mit Italien beschäftigt, wertvoll zu machen.[2])

12. Endlich wären noch eine Reihe von Darstellungen lokalgeschichtlicher Natur zu nennen. Hierhin gehören die auf mühsame und selbstlose Kleinarbeit gestützten Geschichten der medizinischen Fakultäten von Basel, Heidelberg und Würzburg aus der Feder Albrecht Burckhardts[3]), Eberhard Stüblers[4]) und Georg Stickers[5]), der Kölner Apotheken bis zum Ende der reichsstädtischen Verfassung von Alfred Schmidt[6]), deren schöne illustrative Ausstattung dem gediegenen Inhalt entspricht, des Kurpfuschertums im Kanton Wallis von Guisan[7]), des Medizinalwesens der Stadt Baden im Aargau von Ida Wehrli[8]), die großzügige Schilderung der Entwicklung der ärztlichen Kunst in Deutschland von Karl dem Großen bis heute von Georg Sticker.[9])

---

[1]) Angelo Celli, Die Malaria in ihrer Bedeutung für die Geschichte Roms und der römischen Campagna. Eine kulturhistorische Studie. Hrsg. von Anna Celli-Fraenkel. Mit einem Geleitwort von Henry E. Sigerist. Mit einer Karte. Leipzig, Georg Thieme 1929.

[2]) Ähnliche Studien von engerem lokalgeschichtlichem Charakter bietet Paul Fraatz, Beiträge zur Seuchengeschichte Westfalens und der holländischen Nordseeküste. Arbeiten zur Kenntnis der Geschichte der westfälischen Medizin. Heft 1. VII, 688 S. Jena, Fischer 1929.

[3]) Albrecht Burckhardt, Geschichte der Medizinischen Fakultät zu Basel 1460—1900. 495 S. Basel, Friedrich Reinhardt 1917.

[4]) Eberhard Stübler, Geschichte der medizinischen Fakultät der Universität Heidelberg 1386—1925. Mit 28 Abb. 339 S. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung 1926.

[5]) Georg Sticker, Die Entwicklung der medizinischen Fakultät an der Universität Würzburg. Festschrift zum 46. deutschen Ärztetag in Würzburg vom 6. bis 10. September 1927. Würzburg 1927.

[6]) Alfred Schmidt, Die Kölner Apotheken bis zum Ende der reichsstädtischen Verfassung. Vornehmlich auf Grund des von Friedrich Bellingrodt gesammelten Materials. Mit 25 Tafeln. 160 S. Bonn, Peter Hanstein 1918.

[7]) André Guisan, Le charlatanisme dans le Canton de Vaud de 1834 à 1882 d'après les archives du service sanitaire. Veröffentlichungen der Schweizerischen Gesellschaft f. Gesch. d. Med. u. d. Naturwissenschaften. Heft VII. 141 S. Zürich, Leipzig, Orell Füßli 1930.

[8]) Ida Wehrli, Das öffentliche Medizinalwesen der Stadt Baden im Aargau von der Gründung des Spitals 1349—1798. 123 S. Aarau, Sauerländer o. J.

[9]) Georg Sticker, Die Entwicklung der ärztlichen Kunst in Deutschland von Karl dem Großen bis heute. Mit 19 Tafeln. Münchener Beiträge z. Gesch. u. Lit. d. Naturwissenschaften u. Medizin. H. 6. 52 S. München, Verl. d. Münchener Drucke 1927.

13. Den Schluß dieses Berichtes mag der Hinweis auf einige Werke von ganz verschiedenem Umfang, Inhalt und ganz verschiedener Beziehung zur Kulturgeschichte bilden, auf Lewins[1]) überreiche und sicher wertvolle Sammlung der Vergiftungsfälle, die in der Weltgeschichte vorgekommen sind oder sein sollen, eine Studie, bei deren Benutzung man allerdings nicht immer die geschichtliche Kritik findet, deren Übertreibung der Verfasser den Historikern zum Vorwurf macht, auf die recht interessante, gut illustrierte, zwanglose Zusammenstellung von allerlei Material aus allen Zeiten und Kulturen zur Kulturgeschichte der Zahnheilkunde von Christian Greve[2]) und auf die in neuen Auflagen erschienenen Prachtwerke von Eugen Holländer, welche die Beziehungen der klassischen Malerei, der Karikatur und Satire zur Heilkunde und ihren Vertretern zum Gegenstande reich illustrierter Darstellungen machen.[3])

Berlin. Paul Diepgen.

[1]) L. Lewin, Die Gifte in der Weltgeschichte. Toxikologische allgemeinverständliche Untersuchungen der historischen Quellen. Berlin, Springer 1920. XII, 596 S. Eine wertvolle Ergänzung hierzu vom gleichen Verf.: Die Pfeilgifte nach eigenen toxikologischen ethnologischen Untersuchungen. Mit 75 Abb. im Text u. einer Tafel. XII, 517 S. Leipzig, J. A. Barth 1923.

[2]) Christian Greve, Aphorismen zur Kulturgeschichte der Zahnheilkunde und des zahnärztlichen Standes. Mit 22 Abb. VIII, 91 S. Leipzig, Thieme 1930.

[3]) Eugen Holländer, Die Medizin in der klassischen Malerei[3], mit 307 teils farbigen Textabbildungen. XIV, 488 S. Stuttgart, Enke 1923; Ders., Die Karikatur und Satire in der Medizin. Medikokunsthistorische Studie. 2. Aufl. mit 11 farbigen Tafeln und 251 Abb. im Text. XVI, 404 S. Stuttgart, Enke 1921.

DATE DUE

GTC Rec'd NOV 0 9 2012

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 324 526 803